কিরণাবলী

[বিস্তৃত বিবৃতি ও অনুবাদ সহিত]

প্রথম খণ্ড

(উদ্দেশপ্রকরণ)

শ্রীগৌরীনাথ শাস্ত্রী এম. এ., ডি. লিট্ (কলিকাতা),
ডি. লিট্ (যাদবপুর-সাম্মানিক)
ভূতপূর্ব কুলপতি, বারাণসী সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়
ভূতপূর্ব অধ্যক্ষ, কলিকাতা সংস্কৃত কলেজ

সাহিত্য অকাদেমী
নিউ দিল্লী

KIRANABALI

Gaurinath Sastri

প্রকাশকাল :

প্রথম পর্ষদ মুদ্রণ : জানুআরি, ১৯৬০

প্রধান পরিবেশক :

জিজ্ঞাসা

১৩৩এ, রাসবিহারী এভিনিউ, কলিকাতা-২৯

৩৩, কলেজ রো, কলিকাতা-১২

নীচের ঠিকানাতেও পাওয়া যায় :

সাহিত্য অকাদেমী

(১) রবীন্দ্রভবন, ফিরোজ শাহ্ রোড, নিউ দিল্লী-১

(২) রবীন্দ্র সরোবর স্পোর্টস স্টেডিয়াম, ব্লক ৫বি, কলিকাতা-২৯

প্রচ্ছদপট লিপিকার : শ্রীপ্রশান্তকুমার রায়

মুদ্রাকর শ্রীসূর্যনারায়ণ ভট্টাচার্য

তাপসী প্রেস ৩০, বিধান সরণী

কলিকাতা-৬

কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের সংস্কৃত-বিভাগের ভূতপূর্ব আশুতোষ-অধ্যাপক

ও নবনালন্দা-মহাবিহারের বর্তমান অধ্যক্ষ

শ্রীযুত সাতকড়ি মুখোপাধ্যায় এম্ এ., পি-এইচ. ডি.

আচার্যদেবের শ্রীকরকমলে

এই গ্রন্থ

শ্রদ্ধাভরে অর্পিত হইল

অনন্তাখ্যমপাদানং মানমেয়প্রকাশকম্ ।
নামং নামং স্বয়ংজ্যোতির্ব্যাখ্যামি কিরণাবলীম্ ॥
উদয়নভণিতিমুদাত্তামতিমিতপদসন্ধানদুরবগাহাম্ ।
বিশদীকরবাণি যতো দয়তাং ভগবান্ কণভুঙ্ মুনিঃ ॥

দ্বিতীয় সংস্করণের ভূমিকা

আজ হইতে চৌত্রিশ বৎসর পূর্বে (১৩৬৩ সালে) মহামনীষী উদয়নাচার্যকৃত কিরণাবলী গ্রন্থের অংশবিশেষ (পদার্থোদ্দেশ-প্রকরণ পর্যন্ত) মূল, অনুবাদ ও বিস্তৃত ব্যাখ্যান সহ প্রকাশিত হইয়াছিল। ঐ সংস্করণ এখন দুর্লভ হইয়াছে। বর্তমানে উহার পুনর্মুদ্রণে জিজ্ঞাসু সুধীবর্গের সমধিক আগ্রহ লক্ষ্য করিয়া পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদের অধিকারিবৃন্দ গ্রন্থটির মুদ্রণের ব্যবস্থা করিয়াছেন। এ কথা সুবিদিত যে আমাদের এই বঙ্গদেশ বহুকাল হইতেই তর্কশাস্ত্রের গহনাতিগহন চর্চায় সমগ্র ভারতে এক বিশিষ্ট মর্যাদার অধিকারী হইয়া রহিয়াছে। বর্তমান গ্রন্থের প্রকাশন ইহাই নিঃসন্দেহে প্রমাণিত করিতেছে যে, আজও আমাদের সে মর্যাদা-বোধ স্তিমিত হয় নাই।

পূর্ব সংস্করণে কোন ন্যূনতা লক্ষিত না হওয়ায় উহাই অবিকল প্রকাশ করা হইতেছে।

পরিশেষে প্রাচ্যবিদ্যার প্রতি শ্রদ্ধাশীল পর্ষদের অধিকারিবৃন্দকে আমার আন্তরিক ধন্যবাদ জানাইতেছি।

শ্রীগৌরীনাথ শাস্ত্রী

প্রাক্‌-কথন

১৯৫০ সালের ৩রা জুলাই আমার জীবনের একটী স্মরণীয় দিন। প্রায় পনের বৎসর অবিচ্ছিন্নভাবে প্রেসিডেন্সী কলেজে অধ্যাপনার পর রাজকীয় নির্দেশে ঐ দিন আমার কর্মক্ষেত্র সংস্কৃত কলেজে স্থানান্তরিত হয়। প্রথমে আশঙ্কা হইয়াছিল—এই পরিবর্তন হয়তো অনুকূল হইবে না। "কহং দাণিং মলঅতটোম্মুলিআ চন্দণলদা বিঅ দেসন্তরে জীবিঅং ধাবইস্সং"—এইরূপ একটী ভাব সেদিন আমার মনকে আচ্ছন্ন করিয়া বসিয়াছিল। কিন্তু অচিরেই বুঝিতে পারিলাম যে, সংস্কৃত কলেজে আমার জ্ঞানসাধনার ধারা অব্যাহত গতিতে প্রবাহিত হইবার বহুল সুযোগ বর্তমান। বুঝিলাম, ঊনবিংশ শতকের ন্যায় আজিও সংস্কৃত কলেজ ভারতী-সাধনার পরম তীর্থক্ষেত্র। অতি অল্পকালের মধ্যেই বর্তমান যুগের অন্যতম শ্রেষ্ঠ মনীষীর চরণোপান্তে উপনিষণ্ণ হইয়া বৈশেষিকশাস্ত্রপাঠে যত্নবান্ হইলাম।

অধ্যয়নের প্রথম দিকে নিজের সুবিধার জন্য স্মারকরূপে কিছু কিছু টিপ্পনী লিখিয়া রাখিতাম এবং সময়মত গুরুজীকে দেখাইতাম। পরে তাঁহারই নির্দেশক্রমে সেগুলিকে বিস্তৃত করিয়া সরলভাষায় নিবদ্ধ করিতে থাকি। ভাবিয়াছিলাম, উহা প্রকাশিত হইলে জ্ঞানপিপাসু ছাত্রগণের কল্যাণ হইবে। ইহার কিছুকাল পরে কোন এক লব্ধপ্রতিষ্ঠ লেখকের নিম্নোদ্ধৃত মন্তব্যের প্রতি আমার দৃষ্টি আকৃষ্ট হয়—"কিরণাবলী পাঠ্য পুস্তক নির্বাচিত হইলেও তাহার দুরূহাংশের পাঠ লাগাইতে পারেন এরূপ অধ্যাপক একজনও বিদ্যমান নাই।" সেদিন এই উক্তির অসারতা প্রমাণ করিবার জন্য মনে এক অদম্য উৎসাহ জাগিয়াছিল। খ্রীষ্টীয় দশম শতক হইতে আজ পর্যন্ত ন্যায়শাস্ত্রের পঠন-পাঠন অব্যাহতভাবে প্রচলিত রহিয়াছে। আর আজিও ন্যায়শাস্ত্রের চর্চার জন্য বঙ্গদেশ সমগ্র দার্শনিক জগতে এক বিশিষ্ট স্থান অধিকার করিয়া আছে। সেজন্য অভিজ্ঞ লেখকের ঐরূপ উক্তিতে আমি পরম বিস্ময় অনুভব করিয়াছিলাম। আমার বর্তমান প্রয়াস তাঁহার সেই অমূলক উক্তির প্রত্যুত্তর মাত্র। এই কারণেই আমি পূর্বে যে রীতিতে এই গ্রন্থের ব্যাখ্যা করিতেছিলাম তাহা পরিত্যাগ করিতে বাধ্য হইলাম। কিরণাবলী-গ্রন্থের উপর বর্ধমান-কৃত 'প্রকাশ',

রুচিদত্ত-কৃত 'বিবৃতি', পদ্মনাভ-কৃত 'ভাস্কর', মথুরানাথ-কৃত 'রহস্য' প্রভৃতি গ্রন্থের মধ্য দিয়া যে ধারা প্রবাহিত হইয়া আসিয়াছে তাহা আজিও লুপ্ত হয় নাই। বর্তমান যুগের অধ্যাপক সেই ধারাকে আশ্রয় করিয়া গ্রন্থের ব্যাখ্যান করিতে পারেন এবং ছাত্রও সেই সকল সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম ও গহনাতিগহন উপদেশকে যথাযথভাবে গ্রহণ করিয়া গ্রন্থাকারে প্রকাশ করিতে পারেন—ইহা প্রমাণ করিবার জন্যই পূর্বানুসৃত সরল প্রণালী পরিত্যাগ করিয়া কঠিন ও জটিল তত্ত্বসমূহকে যথোচিত মর্যাদার সহিত প্রকাশ করিতে চেষ্টা করিয়াছি। এই কারণে গ্রন্থের ভাষা স্থলে স্থলে কঠিন হইয়াছে তাহা আমি জানি। কিন্তু ভাষাকে অতি সরল করিলে জটিল তত্ত্বগুলির যথাযথ বিশ্লেষণ হওয়া সম্ভব নহে, এইজন্যই আমি স্বতন্ত্র শৈলী আশ্রয় করিয়া ভাবপ্রকাশের চেষ্টা করিয়াছি।

পরম কারুণিক শ্রীভগবানের কৃপায় আজ উদয়নাচার্য-কৃত কিরণাবলীর প্রথম খণ্ড প্রকাশিত হইল। অতি গহন বৈশেষিক দর্শনের রহস্য-বিশ্লেষণ দুষ্কর কার্য। কণ্টকাকীর্ণ এই তপস্যার পথে পাথেয় একমাত্র শাস্ত্রব্যসনী মনীষিবৃন্দের প্রত্যক্ষ ও পরোক্ষ আশীর্বাদ। যাঁহাদের সস্নেহ আশীর্বাদে এই শাস্ত্রের রহস্যজাল ভেদ করিতে প্রয়াস পাইয়াছি, আজ জীবনের এক পরম আনন্দময় মুহূর্তে তাঁহাদের স্মরণ করিবার জন্য চিত্ত স্বতঃই আকুল হইয়া উঠিতেছে।

সে আজ ত্রিশ বৎসর পূর্বেকার কথা। ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনের প্রথম পাঠ গ্রহণ করি হালিসহর-নিবাসী তর্করসিক বাণীকণ্ঠ তর্কবাচস্পতি মহাশয়ের নিকট। তাহার পর অধুনা কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের ন্যায়শাস্ত্রের প্রধান অধ্যাপক পণ্ডিতপ্রবর শ্রীযুত তারানাথ ন্যায়তর্কতীর্থ মহাশয়ের নিকট অধ্যয়নের সুযোগ উপস্থিত হয়। পরে নৈয়ায়িককুলচূড়ামণি মহামহোপাধ্যায় কামাখ্যানাথ তর্কবাগীশ মহাশয়ের নিকট সুদীর্ঘ সাত বৎসর কাল ধরিয়া ন্যায়শাস্ত্রের সেবা করিয়াছি। তাঁহার শরীর অসুস্থ হইলে বিশ্রুতকীর্তি নৈয়ায়িকপ্রবর মহামহোপাধ্যায় ফণিভূষণ তর্কবাগীশ মহাশয়ের নিকট এই শাস্ত্র অধ্যয়ন করি। ইহার পর বৈয়াকরণকেশরী মহামহোপাধ্যায় হারাণচন্দ্র শাস্ত্রী মহোদয়ের নিকট সুদীর্ঘ ছয় বৎসর নানা শাস্ত্রের সহিত ন্যায়শাস্ত্রেরও চর্চা করিয়াছিলাম।

আজ প্রায় ছয় বৎসর পূর্ণ হইতে চলিল, সংস্কৃত কলেজের টোল বিভাগের বর্তমান অধ্যক্ষ নৈয়ায়িকধুরন্ধর সর্বতন্ত্রস্বতন্ত্র শ্রীযুত অনন্তকুমার ন্যায়তর্কতীর্থ মহোদয়ের নিকট এই শাস্ত্রের সেবা করিয়া আসিতেছি। এই গ্রন্থ-প্রণয়নে সর্বতোভাবে উপদেশ প্রদান করিয়া গ্রন্থখানি যাহাতে সর্বাঙ্গসুন্দর হয় তাহার জন্য তিনি আজ প্রায় দুই বৎসরের অধিক কাল ধরিয়া সর্বদা সস্নেহ অবধান দান করিয়াছেন। তাঁহার প্রতি কৃতজ্ঞতা প্রকাশ করিবার ভাষা আমার নাই।

কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের মীমাংসাদিশাস্ত্রের অধ্যাপক শাস্ত্রব্যসনী শ্রীযুত পট্টাভিরাম শাস্ত্রী মহাশয় কয়েকটী স্থলে উদ্ধৃতির আকরনির্ণয়ে আনুকূল্য করিয়া আমাকে কৃতজ্ঞতাপাশে বদ্ধ করিয়াছেন। ভূমিকায় বৈশেষিক দর্শনের যে সংক্ষিপ্ত পরিচয় প্রদত্ত হইয়াছে সে বিষয়ে 'বাঙ্গালীর সারস্বত অবদান, বঙ্গে নব্যন্যায়চর্চা' গ্রন্থের রচয়িতা অধ্যাপক শ্রীযুত দীনেশচন্দ্র ভট্টাচার্য এম্. এ. মহাশয় সাগ্রহ আনুকূল্য প্রকাশ করিয়া আমাকে অনুগৃহীত করিয়াছেন।

যাঁহাদের আগ্রহে এই গ্রন্থ প্রকাশিত হইল, তাঁহাদের সকলের উদ্দেশে ঐকান্তিক শ্রদ্ধা নিবেদন করিতেছি। এই গ্রন্থের বিষয়সূচী ও নির্ঘণ্ট প্রস্তুত করিয়াছেন কল্যাণভাজন অধ্যাপক শ্রীগোপিকামোহন ভট্টাচার্য এম. এ, ন্যায়তীর্থ। তাঁহাকে আমার স্নেহাশীর্বাদ প্রদান করিতেছি। এই গ্রন্থের প্রথম চারিটী ফর্মা প্রকাশ করিবার জন্য প্রথম প্রয়াসী হইয়াছিলেন 'ওরিয়েণ্ট বুক কোম্পানী'র স্বত্বাধিকারী কল্যাণীয় শ্রীপ্রহ্লাদ প্রামাণিক। তাঁহাকে আমার অন্তরের শুভেচ্ছা জানাইতেছি। গ্রন্থ-সম্পাদনে ত্রুটী অপরিহার্য, অবহিতচিত্তেরও প্রমাদ স্বাভাবিক। যথাসাধ্য যথামতি গ্রন্থটীকে নির্ভুল করিতে চেষ্টা করিয়াছি। অতি দুর্গম পথের আমি আজ যাত্রী। আশা করি, শ্রীভগবানের কৃপায় অচিরেই সমগ্র গ্রন্থ একাধিক খণ্ডে প্রকাশিত করিতে পারিব। শুভমস্তু।

সূচীপত্র

বতীকার বল্লভাচার্য-সম্মত সমাধান—অভ্যুপগমসিদ্ধান্তের দ্বারা অভাব-পদার্থ পাওয়া যায় পৃঃ ৬০-৬১ ; লীলাবতীকারের যুক্তির অসারতা-প্রদর্শন পৃঃ ৬১ ; অভাব বৈশেষিকসম্মত পদার্থ নয়—এই সংশয়ের সমাধান ; সূত্রস্থ পদার্থবিভাগ ভাবপদার্থেরই বিভাগ পৃঃ ৬১-৬২

নিঃশ্রেয়স—দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি, 'আত্যন্তিক নিবৃত্তি' পদের অর্থ—অত্যন্তাভাব নহে পৃঃ ৬২ ; নিবৃত্তি-অর্থে ধ্বংস পৃঃ ৬২ ; কেবল দুঃখের নিবৃত্তিকে মুক্তি বলিলে সংসারদশায় মুক্তির আপত্তি পৃঃ ৬২-৬৩ ; উহার সমাধানে দুঃখসমানকালীনত্বের অভাবকেই আত্যন্তিকত্ব-রূপে গ্রহণ পৃঃ ৬৩ ; পূর্বোক্ত সমাধানের অযৌক্তিকতা-প্রদর্শন—দুঃখের অসমানকালীন দুঃখ-ধ্বংসকে মুক্তি বলিলে সংসারকালে মুক্তিই অপ্রসিদ্ধ হইয়া পড়িবে পৃঃ ৬৩-৬৪ ; স্বসমানাধিকরণ দুঃখের অসমানকালীনত্বই আত্যন্তিকত্ব পৃঃ ৬৪-৬৫ ; আত্যন্তিকত্বের পূর্বোক্ত নির্বচনও সমর্থনযোগ্য নহে, কারণ সাংসারিক জীবের সুষুপ্তিকালীন দুঃখধ্বংসেরও আত্যন্তিকত্ব-প্রসঙ্গ পৃঃ ৬৫ ; দ্বেষাজনক-দুঃখপ্রতিযোগিকত্বই আত্যন্তিকত্ব—এইরূপে মতান্তরে সংসারকালীন দুঃখ-ধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব-প্রসঙ্গের সমাধান পৃঃ ৬৫-৬৬ ; উক্ত নির্বচনেরও অসারতা-প্রদর্শন—জীবদ্দশায়ও তত্ত্বজ্ঞানীর মুক্তত্বাপত্তি—ন্যায়বৈশেষিকসম্মত গৌণ ও মুখ্য মুক্তির ভেদনিরূপণ পৃঃ ৬৬ ; শ্রুতি ও ন্যায়সূত্রের সহিত সামঞ্জস্যরক্ষার্থ দুঃখের অত্যন্তাভাবই আচার্যসম্মত মুক্তি, ইহা স্বীকার্য পৃঃ ৬৬-৬৭ ; পূর্বোক্ত সমাধানের বিরুদ্ধে আপত্তি—দুঃখের সামান্যতঃ অত্যন্তাভাব মুক্তি নহে, কারণ স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব স্বরূপ-সম্বন্ধে পুরুষে আশ্রিত হয় না পৃঃ ৬৭ ; উক্ত আপত্তির সমাধান—স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব স্বসমানকালীনদুঃখসামগ্রী-ধ্বংসবত্তারূপ সম্বন্ধে পুরুষে আশ্রিত পৃঃ ৬৭-৬৮ ; উক্ত সমাধানেও সংসার-দশাতে মোক্ষের আপত্তি পৃঃ ৬৮-৬৯ ; রুচিদত্তসম্মত ব্যাখ্যা—দুঃখের আত্যন্তিক ধ্বংসই মুক্তি পৃঃ ৬৯ ; দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্বের স্বরূপ-নির্বচন—স্বসমানাধিকরণদুঃখপ্রাগভাবের অসমানকালীনত্বই দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব পৃঃ ৬৯-৭০ ; প্রকাশকারমতে আত্যন্তিকত্বের নির্বচন পৃঃ ৭০ ; প্রকাশকারসম্মত মুক্তি-লক্ষণের ব্যাখ্যা পৃঃ ৭১-৭৪ ; প্রাপ্ত গ্রন্থাদিতে প্রকাশসম্মতলক্ষণের বিকৃত রূপ ও স্বমতে উহার সমাধান পৃঃ ৭৪-৭৫ ; "আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিই মুক্তি—এই বিষয়ে বাদিগণের মধ্যে কোন মতভেদ

নাই”—উদয়নাচার্যের এই উক্তি বেদান্তিগণের পক্ষে প্রযোজ্য নহে, বেদান্ত-মতে মুক্তি অভাবাত্মক নহে পৃঃ ৭৫ ; উদয়নাচার্যের উক্তির তাৎপর্য পৃঃ ৭৫-৭৬

বৌদ্ধমতে মুক্তি—আত্মার বিনাশ মুক্তিতে আবশ্যক, উহার বিরুদ্ধে বৈশেষিকের যুক্তি পৃঃ ৭৬-৭৭ ; বৌদ্ধমতে বিজ্ঞান-সন্তানই আত্মা পৃঃ ৭৭ ; বৈশেষিকমতে বিজ্ঞানের আশ্রয় আত্মা—উহার উচ্ছেদ সম্ভব নহে পৃঃ ৭৭-৭৮

সাংখ্যমতে ত্রিবিধ দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিই মুক্তি পৃঃ ৭৮ ; বিজ্ঞানভিক্ষুসম্মত দুঃখনিবৃত্তির আত্যন্তিকত্ব পৃঃ ৭৮-৭৯ ; বিদেহকৈবল্যের স্বরূপ পৃঃ ৮০ ; ঐ মতে অনাগতদুঃখের প্রাগভাবও মুক্তি হইতে পারে পৃঃ ৮০ ; সাংখ্যমতে পুরুষের স্বরূপ পৃঃ ৮০ ; দুঃখনাশ পুরুষার্থ, এই মতের বিরুদ্ধে পূর্বপক্ষীর আপত্তি পৃঃ ৮০ ; উহার সমাধান—ভোগনাশের সহায়ক-রূপে দুঃখনাশও ঔপচারিকভাবে পুরুষার্থ পৃঃ ৮১ ; পুরুষের স্বরূপ পৃঃ ৮১ ; সাংখ্যমতে জ্ঞানের স্বরূপ পৃঃ ৮১ ; পুরুষকে কূটস্থরূপে বিশেষিত করার তাৎপর্য পৃঃ ৮১-৮২ ; আগামি-বাধনাযুক্ত চিত্তের নাশই পুরুষার্থ পৃঃ ৮২ ; প্রকৃতি ও পুরুষের ভেদসাক্ষাৎকারই মুক্তির কারণ—ইহার বিরুদ্ধে পূর্বপক্ষীর আপত্তি পৃঃ ৮২ ; সাংখ্যমতে সমাধান—বিবেকখ্যাতির উদয়ে অবিদ্যার নাশে ও ভোগের দ্বারা প্রারব্ধ কর্মের ক্ষয়ে তত্ত্বসাক্ষাৎকারলাভ পৃঃ ৮২-৮৩ ; মুক্তির উদয়ে পুরুষের অভিমানের নিবৃত্তি—ফলতঃ রাগদ্বেষের নিবৃত্তি—জন্মের নিবৃত্তি পৃঃ ৮৩ ; বিবেকখ্যাতির উদয়ে পুরুষের ভোক্তৃত্বাদির নিবৃত্তি পৃঃ ৮৩ ; বিজ্ঞানভিক্ষুর মতে প্রকৃতি-পুরুষের সংযোগের স্বরূপ পৃঃ ৮৪ ; পুরুষের প্রয়োজন-সাধনজন্য প্রকৃতির ভোগ্যাকারে পরিণতি পৃঃ ৮৪

বৌদ্ধমতেও অপবর্গে দুঃখনিবৃত্তিই কাম্য পৃঃ ৮৫ ; বৌদ্ধমতে অনুশয় ও ও দৃষ্টির বিভাগ, বৌদ্ধশাস্ত্রে অবিদ্যা পৃঃ ৮৫ ; উপপ্লবরহিত চিত্তপ্রবাহই মুক্তি পৃঃ ৮৬ ; চতুর্বিধ আর্যসত্য ও প্রতিপক্ষভাবনা পৃঃ ৮৬ ; সত্যাভিসময় ও প্রতিসংখ্যানিরোধ পৃঃ ৮৬-৮৭ ; সৌত্রান্তিক বা শূন্যমতে চিত্তপ্রবাহের বিরতিই মুক্তি পৃঃ ৮৭ ; উদয়নরীতিতে বৌদ্ধমতের খণ্ডন পৃঃ ৮৭ ; চিৎধাতুর দ্বিবিধ পরিণাম, সাংখ্যমতের সহিত সাদৃশ্য পৃঃ ৮৭ ; বৈভাষিক মতে সদৃশপরিণামাত্মক চিৎধাতুই মুক্তি বা নির্বাণ পৃঃ ৮৮ ; পূর্বোক্ত

গ্রন্থপঞ্জী

আপস্তম্ব-শ্রৌতসূত্র
কলাটীকা (চৌখাম্বা)
কাঠকোপনিষৎ (ক. উ.)
কিরণাবলী (এসিয়াটিক সোসাইটি)
কিরণাবলীপ্রকাশ (ঐ)
কিরণাবলীপ্রকাশবিবৃতি (ঐ)
কিরণাবলীভাস্কর (সরস্বতী ভবন গ্রন্থমালা)
কিরণাবলীরহস্য (কলিকাতা সংস্কৃতকলেজে রক্ষিত পাণ্ডুপ্রতিলিপি)
গাদাধরী (চৌখাম্বা)
চন্দ্রিকা (বোম্বাই সংস্কৃত ও প্রাকৃত সিরিজ)
তত্ত্বচিন্তামণি (এসিয়াটিক সোসাইটি)
তন্ত্রবার্ত্তিক (আনন্দাশ্রম গ্রন্থমালা)
তন্ত্ররহস্য (বরোদা)
তন্ত্রালোক (কাশ্মীর সংস্কৃত সিরিজ)
নিরুক্ত
নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি (বোম্বাই সংস্কৃত ও প্রাকৃত সিরিজ)
ন্যায়কন্দলী (ভিজিয়ানাগ্রাম্ সংস্কৃত সিরিজ)
ন্যায়বিন্দুটীকা (বিবলিওথিকা বুদ্ধিকা)
ন্যায়তাৎপর্যদীপিকা (এসিয়াটিক সোসাইটি)
ন্যায়পরিশুদ্ধি (চৌখাম্বা)
ন্যায়মঞ্জরী (ঐ)
ন্যায়রত্নাকর (ঐ)
ন্যায়লীলাবতী, লীলাবতী (ঐ)
ন্যায়সার (এসিয়াটিক সোসাইটি)
ন্যায়সূত্র (ফণিভূষণ তর্কবাগীশ সম্পাদিত)
ন্যায়ভাষ্য (মেট্রোপলিটন সংস্কৃত সিরিজ)

ন্যায়বার্ত্তিক (মেট্রোপলিটন সংস্কৃত সিরিজ)
পদার্থধর্মসংগ্রহ, প্রঃ পাঃ (চৌখাম্বা)
প্রকটার্থবিবরণ (মাদ্রাজ ইউনিভার্সিটি সংস্কৃত সিরিজ)
প্রকরণপঞ্চিকা (চৌখাম্বা)
বাঙ্গালীর সারস্বত অবদান, বঙ্গে নব্যন্যায়চর্চা
বিষ্ণুপুরাণ
বৃহদারণ্যক উপনিষৎ (বৃ উ.)
বৃহদারণ্যকভাষ্যবার্ত্তিক (আনন্দাশ্রম গ্রন্থমালা)
বৈশেষিক দর্শন (চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার)
বৈশেষিক সূত্র, বৈঃ সূঃ (চৌখাম্বা)
বৈয়াকরণভূষণ (বেনারস সংস্কৃত সিরিজ)
বৌধায়ন গৃহ্যসূত্র
ব্যোমবতী (চৌখাম্বা)
ব্রহ্মসিদ্ধি (মাদ্রাজ গভর্ণমেণ্ট সিরিজ)
ঐ, শঙ্খপাণি ব্যাখ্যা
ব্রহ্মসূত্র, শাঙ্করভাষ্য (নির্ণয়সাগর)
ঐ, ভাস্করভাষ্য (চৌখাম্বা)
মনুসংহিতা
মহাভাষ্য (নির্ণয়সাগর)
মহাভাষ্যপ্রদীপ (ঐ)
মানমেয়োদয় (অনন্তশয়ন গ্রন্থাবলী)
মীমাংসা সূত্র, মী. সূ.
লক্ষণাবলী
লঘুচন্দ্রিকা (নির্ণয়সাগর)
শতপথব্রাহ্মণ
শাস্ত্রদীপিকা (নির্ণয়সাগর)
শাস্ত্রপ্রকাশিকা (আনন্দাশ্রম)
শ্রীভাষ্য (মেডিক্যাল হল প্রেস)
শ্রুতপ্রকাশিকা (ঐ)

শ্লোকবার্ত্তিক (চৌখাম্বা)
সম্বন্ধবার্ত্তিক (আনন্দাশ্রম)
সর্বদর্শনসংগ্রহ
সর্বমতসংগ্রহ
সর্বসিদ্ধান্তসংগ্রহ
সংক্ষেপশঙ্করবিজয়
সাংখ্যপ্রবচনভাষ্য
সাংখ্যপ্রবচনসূত্র
সাংখ্যসারবিবেকপ্রদীপ (মহামহোপাধ্যায় শ্রীরমেশচন্দ্র তর্কতীর্থ)
সূক্তিটীকা (চৌখাম্বা)
সেতুটীকা (ঐ)
হারীত সংহিতা
Arthaśāstra, Kautilya
Calcutta Review
A History of Indian Philosophy—Dr. S. N. Dasgupta
Indian Logic and Atomism—Dr. A. B. Keith
Indian Logic in the Early Schools—Randle
Indian Philosophy Vol II—Sir. S. Radha Krishnan
Journal of American Oriental Society XXXI, 1911
A Primer of Indian Logic—M. M. Kuppuswami Shastri
Sarasvati Bhavan Studies Vol. III
Tarkabhāshā
Tarkasamgraha
The Vaiśeshika System
Vaiśeshika Philosophy—Ui

ভূমিকা

ন্যায় ও বৈশেষিক দর্শনের উৎপত্তির ইতিহাস ঘন কুজ্ঝটিকাজালে আবৃত হইয়া আছে। বৈদিক সাহিত্যের মধ্যে ইহার প্রথম অস্পষ্ট আভাস পাওয়া যায়। বৃহদারণ্যক উপনিষদে ঋষি বলিতেছেন—হে মৈত্রেয়ি, আত্মদর্শন করিতে হইবে, আত্মশ্রবণ করিতে হইবে, আত্মমনন করিতে হইবে।[১] এই যে আত্মমনন, মনে হয় ইহা যুক্তির সাহায্যে আত্মানুসন্ধান ব্যতীত অপর কিছু নহে। আবার যখন কাঠকোপনিষদে বলা হইয়াছে —পরা বিদ্যা কুতর্কের দ্বারা লভ্য নহে—[২] তখনও বুঝা যায় যে, সুপ্রাচীন যুগে যাঁহারা কেবল যুক্তির সাহায্যে তত্ত্বনিরূপণে প্রয়াসী হইয়াছিলেন তাঁহাদেরই লক্ষ্য করিয়া ঋষি বলিতেছেন যে, চরম তত্ত্ব কুতর্কের অতীত বস্তু। এতদ্ব্যতীত আমরা জানি যে, অজাতশত্রু ও জনকের রাজসভায় দার্শনিক বিচার অনুষ্ঠিত হইত। ইহা হইতেও অনুমান করা যায় যে, সেকালে সুধীসমাজ ন্যায় বা তর্কের সহিত পরিচিত ছিলেন। এ স্থলে ইহা লক্ষ্য করিতে হইবে যে, যাঁহারা বৈদিক ধর্মের প্রতি সম্পূর্ণ শ্রদ্ধাশীল থাকিয়া ন্যায় বা যুক্তি-তর্কের অনুশীলন করিতেন, তাঁহারা আস্তিক বলিয়া বিবেচিত হইতেন এবং যাঁহারা বৈদিক ধর্মের প্রভাব হইতে সম্পূর্ণ মুক্ত হইয়া স্বকীয় ধীশক্তির সাহায্যে মনন করিতেন তাঁহারা বেদবিরোধী বলিয়া পরিগণিত হইতেন। মহামহোপাধ্যায় কুপ্পুস্বামী শাস্ত্রী প্রভৃতি পণ্ডিতগণ মনে করেন যে, এই দ্বিতীয় সম্প্রদায়ই প্রাগ্‌বৌদ্ধযুগে বৈদিক-কর্মকাণ্ডবিরোধী সাঙ্খ্য ও বৈশেষিক প্রস্থানরূপে আত্মপ্রকাশ করিয়াছিল এবং বৌদ্ধ নথির সাহায্যে তাঁহারা প্রমাণিত করিতে চেষ্টা করেন যে, সাঙ্খ্য ও বৈশেষিক প্রস্থানদ্বয়ই পরবর্তী যুগে বৌদ্ধ ধর্মের মূল উৎস। কালক্রমে খ্রীষ্টপূর্ব পঞ্চম শতকে যখন বৌদ্ধ ধর্মের অভ্যুদয় হয় তখন বৈদিকধর্মের যাঁহারা ধারক এবং বাহক তাঁহারা কেবলমাত্র শ্রৌত প্রমাণের উপর নির্ভর না করিয়া

---

১ বৃ. উ. ৪।৫

২ ক. উ. ২।৯

যতদূর সম্ভব যুক্তি ও তর্কের দ্বারাও নিজ নিজ সিদ্ধান্তকে রক্ষা করিতে যত্নবান্ হইয়াছিলেন। ফলে বৈদিক ন্যায় ও অবৈদিক বৈশেষিক যুক্তির সমন্বয়ে বৌদ্ধ ধর্মের বিরুদ্ধে বাধা সৃষ্ট হইতে থাকে। তাঁহারা আরও মনে করেন যে, খ্রীষ্টপূর্ব চতুর্থ শতকেই ন্যায় ও বৈশেষিক দর্শনের সিদ্ধান্তগুলি যথাযথভাবে নির্ণীত হয়, যদিও কণাদ ও গৌতমরচিত বলিয়া প্রসিদ্ধ বৈশেষিক ও ন্যায়সূত্রগুলি পরবর্তী কালের রচনা বলিয়া মনে করিবার ন্যায়সঙ্গত কারণ আছে।[১]

প্রচলিত ন্যায়সূত্র ও বৈশেষিকসূত্রের রচয়িতা গৌতম ও কণাদ। গৌতমের অপর নাম অক্ষপাদ এবং কণাদের অপর নাম কণভুক্, কণভক্ষ, যোগী, উলূক এবং কাশ্যপ। পণ্ডিতগণ মনে করেন যে, গৌতম ও কাশ্যপ এই দুইটী গোত্রনাম। চৈনিক গ্রন্থ হইতে কণাদ অথবা উলূক সম্বন্ধে কিছু প্রবাদ সংগ্রহ করা যায়।[২] কোন সময় সৃষ্টির শেষে এক তীর্থক এ জগতে আবির্ভূত হন। তাঁহার নাম ছিল উলূক। দিবাভাগে তিনি গহন অরণ্যে গভীর ধ্যানে মগ্ন থাকিতেন এবং রাত্রিকালে যখন সমস্ত জগৎ নিদ্রিত হইত তখন তিনি আহারান্বেষণে বাহির হইতেন। এইরূপ বৃত্তি উলূক অর্থাৎ পেচকের তুল্য হওয়ায় তাঁহার নাম হইয়াছিল উলূক। তিনি যখন রাত্রিকালে আহারান্বেষণে ইতস্ততঃ পরিভ্রমণ করিতেন তখন তাঁহার তপঃক্লিষ্ট আকৃতি দেখিয়া তরুণীগণ ভীত হইতেন। এজন্য তাঁহাকে গোপনে আহার-সংগ্রহের ব্যবস্থা করিতে হইত। অন্যের অলক্ষ্যে ধান্যসংগ্রহস্থানে যাইয়া তিনি যে ধান্যমঞ্জরী চয়ন করিতেন তাহার দ্বারাই তাঁহার ক্ষুন্নিবৃত্তি হইত। এইজন্যই তাঁহাকে 'কণভক্ষ' বলা হইত। আমাদের মনে হয় যে, এই প্রবাদের মূলে বিশেষ কোন সত্য নাই। তিনি পরমাণু-সম্বন্ধে বিশেষ আলোচনা করিয়াছিলেন বলিয়াই প্রতিবাদিগণ তাঁহাকে কণাদ বলিয়া উপহাস করিতেন। যদিও বৌদ্ধ ও জৈন দর্শনে অণু লইয়া আলোচনা হইয়াছে ইহা সত্য, তথাপি অণু বা কণ যে বৈশেষিক দর্শনের বিশেষত্ব—ইহা বাদরায়ণসূত্র এবং ধর্মোত্তরকৃত ন্যায়বিন্দু-টীকার প্রামাণ্যে সমর্থন করা যাইতে পারে।[৩] কণাদ সম্বন্ধে আরও একটী প্রবাদ আছে। তাহাতে বলা হইয়াছে

---

১ A Primer of Indian Logic, part I, sec iii, pp. ix-xii

২ Vais´eshika Philosophy, p. 5

৩ ব্রহ্মসূত্র, ২।২-১১ ; ন্যায়বিন্দুটীকা, পৃঃ ৮৬

যে, কণাদ কঠোর যোগাভ্যাসের ফলে ঈশ্বরের অনুগ্রহ লাভ করিয়াছিলেন। তাঁহার তপশ্চর্যায় প্রসন্ন হইয়া ঈশ্বর উলূকের রূপ ধারণ করিয়া তাঁহার সম্মুখে আবির্ভূত হন এবং ষট্‌পদার্থের উপদেশ প্রদান করেন।[১] বায়ুপুরাণে বর্ণিত আছে যে, অক্ষপাদ, কণাদ-উলূক এবং বৎস—ইঁহারা সকলেই মহেশ্বরের সপ্তবিংশ অবতার সোমশর্মার শিষ্য এবং পরম শৈব ছিলেন।[২]

প্রচলিত সূত্রগুলির রচনাকাল আজ পর্যন্ত স্থিরীকৃত হয় নাই। ডঃ সুরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত মনে করেন যে, বৈশেষিকসূত্রগুলি যে কেবল চরকের পূর্বে রচিত হইয়াছিল তাহাই নহে, চরকের পদার্থবিদ্যাও বৈশেষিকের পদার্থবিদ্যার উপরেই প্রতিষ্ঠিত।[৩] এতদ্ব্যতীত বৈশেষিকসূত্রে আত্মার অস্তিত্ব সম্বন্ধে কোনও উল্লেখ দেখা যায় না। আত্মা অনুমানের বিষয় অথবা অহং প্রত্যয়গম্য ইহা বৈশেষিকসূত্রে আলোচিত হইয়াছে সত্য, কিন্তু আত্মার নাস্তিত্ব সম্বন্ধে সূত্রে কোনও উল্লেখ নাই। সুতরাং ডঃ দাশগুপ্ত মনে করেন যে, প্রচলিত সূত্রগুলি বৌদ্ধ দর্শনের আবির্ভাব বা প্রতিষ্ঠার পূর্ববর্তী।[৪] তিনি আরও বলিয়াছেন যে, কণাদসূত্রে যে বৈশেষিক সিদ্ধান্ত সংগৃহীত হইয়াছে উহা কোনও সুপ্রাচীন মীমাংসাপ্রস্থানের উপর প্রতিষ্ঠিত। এই অনুমানের অনুকূলে তিনি যুক্তি দেখাইয়াছেন যে, বৈশেষিকসূত্রকার শাস্ত্রের উপক্রমে ধর্মের ব্যাখ্যাপ্রদানে প্রতিশ্রুত হইয়া উপসংহারে বৈদিককর্মানুষ্ঠানের দ্বারা অদৃষ্টোৎপত্তি হইলে অভ্যুদয় হয়, ইহা বলিয়াছেন।[৫] ডঃ রাধাকৃষ্ণনের মতে ডঃ দাশগুপ্তের মতটী নির্ভরযোগ্য নহে, কারণ ধর্ম-শব্দের প্রয়োগ দেখিলেই মীমাংসাপ্রস্থানের কথা স্মরণ করা যুক্তিসঙ্গত হয় না। প্রকৃতপক্ষে বৈশেষিকসূত্রে ধর্ম-শব্দ মীমাংসাপ্রস্থানের ন্যায় প্রবৃত্তি-লক্ষণার্থে ব্যবহৃত হয় নাই, কিন্তু নিবৃত্তি-লক্ষণার্থেই প্রযুক্ত হইয়াছে।[৬] আমরা অবশ্য অন্য কারণেও ডঃ দাশগুপ্তের মত গ্রহণ করিতে সম্মত নহি। আমাদের মনে হয়, বৈশেষিকসূত্রে ধর্ম-শব্দ পদার্থ-অর্থে ব্যবহৃত হইয়াছে; ইহার

---

১ Vaiśeshika Philosophy, p. 6

২ Tarkabhāshā, intro. p. v

৩ A History of Indian Philosophy, Vol. I., p. 280

৪ Ibid, p. 281

৫ Ibid, p. 280

৬ Indian Philosophy, Vol. II., p. 179, f. n. 2

সহিত মীমাংসাশাস্ত্রোক্ত চোদনা-লক্ষণধর্মের কোনও সম্বন্ধ নাই। অধ্যাপক জেকবির মতে ২০০ হইতে ৫০০ খ্রীষ্টাব্দের মধ্যে ন্যায়সূত্র ও ব্রহ্মসূত্র রচিত হয় এবং বৈশেষিক ও মীমাংসাসূত্রের রচনাকাল ইহার অল্প-পূর্ববর্তী। জেকবি মনে করেন যে, ন্যায়সূত্রে নাগার্জুনের (খ্রীষ্টীয় তৃতীয় শতক) শূন্যবাদ খণ্ডিত হইয়াছে এবং অসঙ্গ ও বসুবন্ধুর (খ্রীষ্টীয় চতুর্থ শতকের মধ্যভাগ) বিজ্ঞানবাদ খণ্ডিত হয় নাই।[১] কিন্তু ন্যায়ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন এবং তাৎপর্যকার বাচস্পতিমিশ্র বলিয়াছেন যে, ন্যায়সূত্রে (৪।২।২৬) বিজ্ঞানবাদই খণ্ডিত হইয়াছে। আরও কথা এই যে, শূন্যবাদ ও বিজ্ঞানবাদ যে সর্বপ্রথম নাগার্জুন-অসঙ্গ-বসুবন্ধু কর্তৃক জগতে প্রচারিত হইয়াছিল তাহার অনুকূলে কোন দৃঢ়তর প্রমাণ নাই। যাহা হউক, ন্যায়সূত্র সম্বন্ধে জেকবি যাহা বলিয়াছেন তাহার সত্যতা স্বীকার করিয়া লইলেও বৈশেষিকসূত্রের রচনা-কাল সম্বন্ধে তাঁহার উক্তির সমর্থক কোন তথ্যই পাওয়া যায় না। উই ও র‍্যাণ্ডেল প্রমাণ করিতে চেষ্টা করিয়াছেন যে, ন্যায়সূত্র অপেক্ষা বৈশেষিকসূত্রই প্রাচীনতর। তাঁহাদের মতে বৈশেষিকসূত্রগুলি দেখিয়াই স্থলবিশেষে ন্যায়সূত্রগুলি রচিত হইয়াছিল।[২] তাঁহারা আরও মনে করেন যে, কণাদসূত্রে ও প্রশস্তপাদ-বিরচিত পদার্থধর্মসংগ্রহে ন্যায়দর্শনের কোনও প্রভাব লক্ষিত হয় না অথচ গৌতমসূত্রে ও বাৎস্যায়নভাষ্যে বৈশেষিকদর্শনের সুস্পষ্ট প্রভাব দেখা যায়। তাঁহারা ইহাও দেখাইয়াছেন যে, ১৮ খ্রীষ্টাব্দে জৈনগণের মধ্যে যে পৃথক্ শাখা স্থাপিত হয় তাহাতেও বৈশেষিক সংগ্রহের উল্লেখ দেখা যায়।[৩] কুপ্পুস্বামী শাস্ত্রী প্রভৃতি মনীষিবৃন্দও মনে করেন যে, বৈশেষিকসূত্রই প্রাচীনতর। কিন্তু একথা সর্ববাদিসম্মত নহে। অধ্যাপক শ্রীশ্রীজীব ন্যায়তীর্থ মহাশয়ের মতে বৈশেষিকসূত্র ন্যায়সূত্র হইতে অর্বাচীন। কারণ ন্যায়সূত্রে কেবলমাত্র শ্রুতি-প্রমাণই উদ্ধৃত হইয়াছে, কিন্তু বৈশেষিকসূত্রে অনেক স্থলে স্মৃতি-প্রমাণের উল্লেখ দেখা যায়। আরও কথা এই যে, ন্যায়সূত্রে যাহা অতি নিপুণতার সহিত সংক্ষিপ্তভাবে একটী সূত্রে বর্ণিত হইয়াছে তাহাই বৈশেষিকসূত্রে বিস্তৃতভাবে একাধিক সূত্রে গ্রথিত

---

১ Journal of the American Oriental Society XXXI, 1911

২ Vais'eshika Philosophy, p. 16, f.n. 1; Indian Logic in the Early Schools, intro, p. 7., f.n. 1

৩ Vais'eshika Philosophy, p. 34

হইয়াছে। এইরূপ নানা যুক্তির সাহায্যে শ্রীযুত ন্যায়তীর্থ বৈশেষিকসূত্রের অর্বাচীনতা প্রমাণ করিতে চেষ্টা করিয়াছেন।[১] কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্রে বৈশেষিকের উল্লেখ না থাকায় কেহ কেহ বৈশেষিক শাস্ত্রকে কৌটিল্যের পরবর্তী বলিয়া মনে করিয়া থাকেন। কিন্তু কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্রে যে যোগ-শব্দের প্রয়োগ দেখা যায়[২] তাহার অর্থ বৈশেষিক শাস্ত্র এবং ঐ অর্থেই বাৎস্যায়নভাষ্যে যোগ-শব্দ ব্যবহৃত হইয়াছে।[৩] সুতরাং বৈশেষিক শাস্ত্র অর্থশাস্ত্র অপেক্ষা অর্বাচীন নহে। যাঁহারা বৈশেষিক দর্শনকে বৌদ্ধ ও জৈন দর্শনের পূর্ববর্তী বলিয়া মনে করেন তাঁহারা বলেন যে, বৌদ্ধ দর্শনের 'নির্বাণ' বৈশেষিকের অসৎকার্যবাদের উপরেই প্রতিষ্ঠিত এবং জৈন দর্শনের অস্তিকায় ও অণুবাদের মূলেও বৈশেষিক দর্শনের প্রভাব বিদ্যমান আছে।[৪] অবশ্য একথা স্বীকার করিতেই হইবে যে, জৈনদর্শন-প্রতিপাদিত অণু হইতে বৈশেষিক দর্শনের পরমাণু সম্পূর্ণ পৃথক্। জৈন দর্শনে সকল অণুই সমানগুণবিশিষ্ট। কিন্তু বৈশেষিক দর্শনে মূর্ত বস্তুগুলির যে যে গুণ থাকে তাহাদের উপাদানীভূত পরমাণুসমূহেও সেই সেই গুণ স্বীকৃত আছে অর্থাৎ সকল পরমাণু সমানগুণবিশিষ্ট নহে।

পূর্বোক্ত আলোচনা হইতে ইহা স্পষ্টই প্রতীয়মান হইবে যে, বৈশেষিক দর্শন অতিশয় প্রাচীন। কিন্তু বর্তমান সময়ে বৈশেষিক দর্শনের সিদ্ধান্ত যে সূত্রগুলির মধ্যে সংগৃহীত রহিয়াছে তাহারা অতি প্রাচীন নহে। উপলভ্যমান গৌতমসূত্রগুলির মধ্যে যাদৃশ পারিপাটী লক্ষিত হয় কণাদসূত্রগুলির মধ্যে তাহা দেখা যায় না। দুঃখের বিষয় এই যে, সূত্র-গ্রন্থের উপর যে ভরদ্বাজ-কৃত বৃত্তিগ্রন্থ ছিল তাহা অধুনা লুপ্ত। এবং সূত্রের উপর রাবণকৃত যে বিস্তৃত ভাষ্য[৫] রচিত হইয়াছিল তাহাও লুপ্ত হইয়া গিয়াছে। যাহা হউক, ভারদ্বাজবৃত্তি ও রাবণভাষ্য যখন পাওয়া যাইতেছে না তখন কণাদসূত্রকেই বৈশেষিক দর্শনের প্রাচীনতম গ্রন্থ বলিয়া গ্রহণ করিতে হইবে।

---

১ Calcutta Review, Vol. 183, No. 3, p. 341-9

২ Arthas'a'stra Part I., p. 27

৩ বাৎস্যায়নভাষ্য, ১।১।২৯

৪ Indian Philosophy, Vol II., p. 177

৫ প্রকটার্থবিবরণ, পৃঃ ৪৯১

বৈশেষিক দর্শনের উপলভ্যমান দ্বিতীয় প্রাচীন গ্রন্থ প্রশস্তপাদরচিত পদার্থধর্মসংগ্রহ। যদিও প্রশস্তপাদের আবির্ভাব-কাল যথাযথভাবে নির্ণীত হইবার কোন সম্ভাবনাই নাই তথাপি অনেকেই মনে করেন যে, তাঁহার রচিত গ্রন্থই বৈশেষিক দর্শনের প্রথম প্রামাণিক প্রকরণ-গ্রন্থ। কারণ তাঁহারা বলেন যে, বৈশেষিক দর্শনের প্রসিদ্ধ সিদ্ধান্তগুলি (যাহা অপরাপর দর্শনে উদ্ধৃত, আলোচিত ও খণ্ডিত হইয়াছে) উপলভ্যমান কণাদসূত্রে পাওয়া যায় না, কিন্তু পদার্থধর্মসংগ্রহে তাহাদের উল্লেখ দেখা যায়। যে যে বিষয়ে নৈয়ায়িক মতের সহিত বৈশেষিক মতের পার্থক্য দেখা যায় প্রশস্তপাদ সেগুলি বিশেষ-ভাবে আলোচনা করিয়াছেন। দ্বিত্ব, পাকজোৎপত্তি, বিভাগজবিভাগ প্রভৃতি বৈশেষিকের নিজস্ব সিদ্ধান্ত বলিয়া সম্প্রদায়ক্রমে প্রচলিত বিষয়গুলি প্রশস্ত-পাদরচিত পদার্থধর্মসংগ্রহে দেখা যায়। কিন্তু আশ্চর্যের বিষয় এই যে, কণাদ-সূত্রে ইহাদের সম্বন্ধে কোন আলোচনাই নাই। বিশেষ-পদার্থ সম্বন্ধেও সূত্রে কোন আলোচনা দেখা যায় না। অথচ ভারতীয় সম্প্রদায়ে ইহাই প্রসিদ্ধ যে, বিশেষ-পদার্থ প্রতিপাদিত হইয়াছে বলিয়াই বৈশেষিক শাস্ত্রের ঐরূপ সংজ্ঞা হইয়াছে।[১] কিন্তু চৈনিক গ্রন্থে বলা হইয়াছে যে, বৈশেষিক-শব্দের অর্থ বিশিষ্ট বা উৎকৃষ্ট এবং বিশিষ্ট-ধীসম্পন্ন ব্যক্তির দ্বারা রচিত হওয়ায় অন্য সকল শাস্ত্রের অপেক্ষা এই শাস্ত্রের উৎকর্ষ-নিবন্ধন 'বৈশেষিক' সংজ্ঞা প্রদত্ত হইয়াছে।[২]

প্রশস্তপাদের উক্তি হইতে মনে হয় যে, তৎকৃত পদার্থধর্মসংগ্রহের পূর্বে কোনও বিস্তৃত ভাষ্যগ্রন্থ ছিল।[৩] আমরা পূর্বেই বলিয়াছি যে, ঐ ভাষ্যগ্রন্থ রাবণ কর্তৃক রচিত হইয়াছিল। কেহ কেহ প্রমাণ করিতে চেষ্টা করিয়াছেন যে, রাবণ প্রশস্তপাদের পরবর্তী।[৪] আবার অন্যেরা মনে করেন যে, বৈশেষিক দর্শনের প্রথম যুগে রচিত রাবণভাষ্যাদি গ্রন্থে যে নাস্তিকতার প্রভাব পরিলক্ষিত হইয়াছিল তাহা হইতে উহাকে মুক্ত করিবার জন্যই প্রশস্তপাদ গ্রন্থ-রচনায় প্রবৃত্ত হইয়াছিলেন।[৫] এস্থলে ইহা স্মরণযোগ্য যে, শঙ্করাচার্যও

---

১ Tarkasamgraha, p. xxxvii; Tarkabha'sha', p. ix

২ Vais'eshika Philosophy, pp. 3-7

৩ পূর্বগ্রন্থেষু দুষ্টপ্রমেয়জ্ঞানেনাসত্যং বদন্তি, অমুনা তু গ্রন্থেন সম্যক প্রমেয়জ্ঞানাৎ সত্যং বদিষ্যন্তীত্যাশয়ঃ। কিরণাবলীভাস্কর, পৃঃ ৫

৪ Tarkasamgraha, p. xl

৫ A Primer of Indian Logic, pp. xxvi-vii.

বৈশেষিক দর্শনকে অর্দ্ধবৈনাশিক বলিয়াছেন।[১] আর একটী কথা মনে রাখিতে হইবে যে, প্রশস্তপাদের রচনা পদার্থধর্মসংগ্রহ নামেই প্রসিদ্ধিলাভ করিয়াছিল এবং সম্প্রদায়ক্রমে উহাকে ভাষ্যগ্রন্থ-রূপে বর্ণনা করা হয় নাই। মহামহোপাধ্যায় চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার মহাশয় ইহা প্রমাণ করিতে চেষ্টা করিয়াছেন যে, প্রশস্তপাদের রচনায় ভাষ্যগ্রন্থের লক্ষণ নাই। এবং অন্য ভাষ্যগ্রন্থ না থাকায় তিনি স্বয়ং কণাদসূত্রের উপর ভাষ্যরচনায় প্রবৃত্ত হইয়াছিলেন।[২] প্রশস্তপাদ যে উদ্দ্যোতকর হইতে প্রাচীন ইহা প্রায় সর্ববাদিসম্মত। উদ্দ্যোতকর খ্রীষ্টীয় ষষ্ঠ শতকের শেষভাগে অথবা সপ্তম শতকের প্রারম্ভে বিদ্যমান ছিলেন। কেহ কেহ মনে করেন যে তিনি পরমার্থ ও ধর্মপালের পূর্ববর্তী ছিলেন।[৩] ডঃ কীথ দৃঢ়ভাবে বলিয়াছেন যে, প্রশস্তপাদ নিশ্চয়ই বৌদ্ধাচার্য দিঙ্নাগের নিকট ঋণী।[৪] কিন্তু সকলে এই মত সমর্থন করেন না। পক্ষান্তরে যদি ইহা বিশ্বাস করা যায় যে, বাৎস্যায়ন প্রশস্তপাদের পরবর্তী, তাহা হইলে বাৎস্যায়নের পরবর্তী দিঙ্নাগ নিশ্চয়ই প্রশস্তপাদের পরবর্তী হইবেন। প্রশস্তপাদ যে শঙ্করাচার্যের পূর্ববর্তী ইহা নিঃসন্দেহে বলা যাইতে পারে। কারণ শঙ্করাচার্য যাহা কণাদমত বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন তাহা প্রশস্ত-পাদের গ্রন্থে পাওয়া যায়।[৫]

বৈশেষিকসূত্র ও পদার্থধর্মসংগ্রহের উপর যে সকল আচার্য টীকাগ্রন্থ রচনা করিয়াছেন, আমাদের মনে হয়, তাঁহাদের মধ্যে আচার্য ব্যোমশিব প্রাচীনতম।[৬] বহুদিন যাবৎ এই টীকাগ্রন্থ আমাদের নিকট অজ্ঞাত ছিল। কয়েক বৎসর পূর্বে ইহা প্রকাশিত হইয়াছে। প্রসিদ্ধি আছে যে, ব্যোমশিব শব্দের পৃথক্ প্রামাণ্য স্বীকার করিয়াছিলেন, যদিও বৈশেষিক সম্প্রদায়ে উহা স্বীকৃত হয় নাই।[৭] এই কারণেই কেহ কেহ মনে করিয়াছেন যে,

---

১ শাঙ্করভাষ্য, ২।২।১৮

২ বৈশেষিকদর্শন, ভূমিকা, পৃঃ ২

৩ Vais'eshika Philosophy. p. 18

৪ Indian Logic and Atomism, pp. 93-110 ; The Vais'eshika System, pp. 319-28

৫ Tarkasamgraha, p. xl.

৬ প্রশস্তপাদভাষ্য, চৌখাম্বা সংস্করণ, মহামহোপাধ্যায় শ্রীগোপীনাথ কবিরাজ-কৃত ভূমিকা, পৃঃ ১

৭ Sarasvati Bhavana Studies, Vol. III, p. 109

ব্যোমশিব অতিশয় প্রাচীন নহেন, তিনি শ্রীধরাচার্য ও আচার্য উদয়নেরও পরবর্তী।[১] বাদীন্দ্রকৃত (১২২৫ খ্রীষ্টাব্দ) 'রসসারে' এবং বল্লভকৃত 'লীলাবতী' গ্রন্থে আচার্য ব্যোমশিবের নাম উল্লিখিত হইয়াছে। ব্যোমশিবের পর আচার্য শ্রীধর ৯৯১ খ্রীষ্টাব্দে 'ন্যায়কন্দলী' নামে পদার্থধর্মসংগ্রহের টীকা প্রণয়ন করেন। ইহা লক্ষ্য করিবার বিষয় যে, বাচস্পতিমিশ্রের গ্রন্থের সহিত কন্দলীকারের কোনও পরিচয় ছিল না। এবং উভয়েই বৌদ্ধাচার্য ধর্মোত্তরের নাম উল্লেখ করিয়াছেন। উদয়ন যে কিরণাবলী-গ্রন্থে শ্রীধরের মত খণ্ডন করিয়াছেন, তাহা প্রায় সর্ববাদিসম্মত। কিরণাবলী-গ্রন্থে অন্ধকার-বিষয়ে যে মতটী খণ্ডিত হইয়াছে উহা কণ্ঠতঃ শ্রীধরের মত বলিয়া বর্ণিত না হইলেও ঐ মতের সহিত শ্রীধরের পরিচয় অস্বীকার করিতে পারা যায় না।

ন্যায়কন্দলীকারের পর বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মুখ্যতম আচার্য উদয়ন। এ কথা বলিলে অত্যুক্তি হইবে না যে, নব্যন্যায়শাস্ত্রের বীজ বাস্তবিকপক্ষে উদয়নাচার্যের গ্রন্থরাজির মধ্যেই প্রথম নিহিত হইয়াছিল এবং তিনিই নব্যন্যায়ের ইতিহাসে আদিপুরুষ। কারণ যে সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম বিচারপ্রণালী নব্যন্যায়ের অসাধারণ বৈশিষ্ট্য, উদয়নের রচনায় সর্বত্রই তাহার অভিব্যক্তি পরিলক্ষিত হয়। আচার্য উদয়ন যে ন্যায়বৈশেষিকশাস্ত্রে অনন্য-সাধারণ প্রতিভার অধিকারী ছিলেন, এ কথা সর্বজনস্বীকৃত। কিন্তু তাঁহার প্রতিভার বৈশিষ্ট্য এই যে, তিনি ন্যায় ও বৈশেষিক প্রস্থানদ্বয়কে সংগৃহীত করিয়া ন্যায়বৈশেষিকরূপ একটী অভিনব প্রস্থানের প্রবর্তন করিয়াছিলেন।[২] আমরা জানি যে, বৈশেষিক শাস্ত্রের সাম্প্রদায়িক সিদ্ধান্তানুসারে উপমান এবং শব্দের পৃথক্-প্রামাণ্য স্বীকৃত হয় নাই, কিন্তু ন্যায়শাস্ত্রে উহাদের পৃথক্-প্রামাণ্য স্বীকৃত হইয়াছে। উদয়ন বৈশেষিক দর্শনের রহস্য বিবৃত করিতে যাইয়া ন্যায়মতানুসারেই শব্দ এবং উপমানের পৃথক্-প্রামাণ্য স্বীকার করিয়াছেন। আবার স্বপ্ন-অনুভূতির বিবৃতিপ্রসঙ্গে নৈয়ায়িক মতের অনুসরণ না করিয়া বৈশেষিকমতানুসারেই উহাকে একজাতীয়-স্মৃতিরূপে বর্ণনা করিয়াছেন। ইহা হইতেই বুঝিতে পারা যায় যে, আচার্য উদয়ন ন্যায় ও

---

১ Tarkasamgraha, p. xlvi

২ Sarasvati Bhavana Studies, Vol. III., P. 110, f. n.

বৈশেষিক শাস্ত্রের সমন্বয়-সাধনে প্রথম প্রয়াস করিয়াছিলেন। আচার্য উদয়ন যে যুগে জন্মগ্রহণ করিয়াছিলেন তাহা বৌদ্ধধর্মের দ্বারা প্লাবিত ছিল। কিন্তু প্রবল-প্রতিদ্বন্দ্বী কূটতার্কিক বৌদ্ধাচার্যগণের বিরুদ্ধে আচার্য উদয়ন উন্নতশিরে দণ্ডায়মান হইয়াছিলেন। 'আত্মতত্ত্ববিবেক' ও 'ন্যায়কুসুমাঞ্জলি' গ্রন্থ আলোচনা করিলে বুঝিতে পারা যায় যে, কিরূপ অনন্যসাধারণ মনীষার বলে তিনি প্রতিবাদিমতের দোষ উদ্ভাবন করিয়া উহাকে নিরস্ত করিতে যত্নবান্ হইয়াছিলেন। ঐতিহাসিকগণ মনে করেন যে, কুমারিলভট্ট ও উদয়নাচার্য যেরূপ দৃঢ়তার সহিত বৌদ্ধ মতকে নিরস্ত করিয়াছিলেন তাহা না করিতে পারিলে বৌদ্ধ ধর্মের প্রভাব হইতে ভারতের জাতীয় জীবন কোনদিনই মুক্ত হইতে পারিত না। আচার্য উদয়নকৃত লক্ষণাবলীগ্রন্থে যে একটী শ্লোক পাওয়া যায় তাহার প্রামাণ্য স্বীকার করিলে উদয়নকে দশম শতকের চতুর্থ পাদে স্থাপিত করিতে হয়।[১] কিন্তু এই শ্লোকের প্রামাণ্য বর্তমানে সুধীসমাজে স্বীকৃত হয় না।[২] আমরাও উদয়নকে দশম শতাব্দীর লেখক বলিয়া মনে করিতে পারি না। কারণ তিনি ভামতীকারের প্রতি যে অপূর্ব ও অকুণ্ঠ শ্রদ্ধা প্রকাশ করিয়াছেন তাহাতে মনে হয় উভয়ের মধ্যে কালের যথেষ্ট ব্যবধান ছিল। উদয়নকে দশম শতকের লেখক বলিলে বাচস্পতির সহিত তাঁহার সময়ের অতি স্বল্প ব্যবধান থাকে। আচার্য উদয়নের কিরণাবলী যে অতি দুরূহ গ্রন্থ তাহাতে অণুমাত্র সন্দেহ নাই। কুসুমাঞ্জলি ও আত্মতত্ত্ববিবেকে উদয়ন প্রতিবাদিমতের খণ্ডন করিয়া স্বমত স্থাপিত করিয়াছেন। এজন্য তাঁহাকে সংযম আশ্রয় করিয়া পরিমিত ভাষা প্রয়োগ করিতে হইয়াছে, ইহা বুঝিতে পারা যায়। কিন্তু পদার্থধর্মসংগ্রহের ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে বৈশেষিক মত বিবৃত করিতে যাইয়া তিনি যে কেন সাতিশয় মিতবাক্ হইয়াছেন, তাহা স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায় না। কিরণাবলীগ্রন্থে তিনি যে শৈলী আশ্রয় করিয়াছেন তাহাকে আয়ত্ত করিতে হইলে নিরতিশয় অভিনিবেশ প্রয়োজন। এইজন্যই বোধ হয় উদয়নের পরে কয়েক শতাব্দী ধরিয়া বিশিষ্ট নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্যগণ কিরণাবলী-

১ তর্কাম্বরাঙ্কপ্রমিতেষ্বতীতেষু শকান্ততঃ।
বর্ষেষূদয়নশ্চক্রে সুবোধাং লক্ষণাবলীম্॥

২ বাঙ্গালীর সারস্বত অবদান, বঙ্গে নব্যন্যায়চর্চা, পৃঃ ৫

গ্রন্থের উপর টীকা রচনায় প্রবৃত্ত হইয়াছিলেন। এই গ্রন্থের গূঢ় রহস্ত ভেদ করিতে হইলে ঐ সমস্ত টীকাগ্রন্থের সহিত সাক্ষাৎ পরিচয় একান্ত আবশ্যক। আমরা অন্তিম খণ্ডে কিরণাবলীকারের ভাষা ও বৈশেষিক দর্শনে তাহার দান সম্বন্ধে বিস্তৃত আলোচনার স্বযোগ গ্রহণ করিব।

প্রশস্তপাদকৃত পদার্থধর্মসংগ্রহের উপর শ্রীবৎস নামে একজন বৈশেষিকাচার্য টীকা রচনা করেন। ইহা আমরা জৈন গ্রন্থকার রাজশেখরের উক্তি হইতে জানিতে পারি।

উদয়নের পরবর্ত্তী বৈশেষিকাচার্য ন্যায়লীলাবতীকার বল্লভাচার্য। তিনি উদয়নের বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন এবং স্থলদ্বয়ে তাঁহার মত খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি উদয়নকে আচার্য বলিয়া বর্ণনা করেন নাই। এজন্ত অনেকে মনে করেন যে, তাঁহার সহিত উদয়নের কাল-ব্যবধান অতি অল্পই। ভট্ট বাদীন্দ্র, চিৎস্বখাচার্য প্রভৃতি ত্রয়োদশ শতকের গ্রন্থকারগণ তাঁহার নাম উল্লেখ করিয়াছেন। বিশেষজ্ঞগণ মনে করেন যে, তিনি দ্বাদশ শতকের প্রথম পাদে বর্তমান ছিলেন। গৌড়-মিথিলার প্রায় প্রত্যেক গ্রন্থকারই 'লীলাবতী'কে আকর-রূপে গ্রহণ করিয়া তাহার উপর টীকা রচনা করিয়াছেন।

দ্বাদশ শতকের মধ্যভাগে শিবাদিত্য মিশ্র 'সপ্তপদার্থী' রচনা করেন। পণ্ডিতগণ মনে করেন যে, তিনিও উদয়নাচার্যের ন্যায় ন্যায় ও বৈশেষিক প্রস্থানদ্বয়ের সমন্বয়ে যত্নবান্ হইয়াছিলেন। সপ্তপদার্থী পাঠ করিলেই বুঝিতে পারা যায় যে, শিবাদিত্যের রচনায় কিরণাবলীর প্রভাব পর্যাপ্তভাবে বর্তমান। বাদীন্দ্রকৃত রসসারে ও চিৎস্বখীর দ্বিতীয় পরিচ্ছেদের 'নয়নপ্রসাদিনী' টীকায় শিবাদিত্যের নাম ও তৎকৃত লক্ষণাদি উদ্ধৃত হইয়াছে।

শিবাদিত্যের সমসাময়িক বৈশেষিকাচার্য বাদিবাগীশ্বর 'মানমনোহর' নামক বৈশেষিক গ্রন্থ রচনা করেন। ঐ গ্রন্থের নাম চিৎস্বখীতে একাধিক স্থলে উদ্ধৃত হইয়াছে। শিবাদিত্যের পর 'প্রমাণমঞ্জরী'-কর্তা তার্কিকচূড়ামণি সর্বদেবের নাম উল্লেখযোগ্য। প্রমাণমঞ্জরী অতি প্রাচীন প্রামাণিক বৈশেষিক গ্রন্থ বলিয়া বিদ্বৎসমাজে আদৃত হইয়াছিল।

ত্রয়োদশ শতকের প্রথম ভাগে (প্রায় ১২২৫ খ্রীষ্টাব্দ) আমরা আর একজন বৈশেষিক আচার্যের নাম পাই। তিনি গুণকিরণাবলীর টীকা 'রসসার' প্রস্তুত করেন। তাঁহার নাম বাদীন্দ্র। এতদ্ব্যতীত প্রগলভাচার্য-কৃত

দ্রব্যকিরণাবলী-প্রকাশের টীকায় দিবাকরোপাধ্যায় ও প্রভাকরোপাধ্যায় নামে দুইজন বৈশেষিকাচার্যের নাম পাওয়া যায়। আমাদের মনে হয়, ইঁহারা দুইজনেই কিরণাবলীর উপর টীকা রচনা করিয়াছিলেন। পণ্ডিতগণ মনে করেন যে, ইঁহারা উভয়ে সমসাময়িক ছিলেন। এই সময়েই জগদ্গুরু নামে যে একজন ন্যায়বৈশেষিকাচার্য বর্তমান ছিলেন তাহা প্রগল্‌ভাচার্যের উল্লেখ হইতে প্রতীত হয়।

নব্যন্যায়ের প্রবর্তক তত্ত্বচিন্তামণিকার গঙ্গেশোপাধ্যায়ের (চতুর্দশ শতকের মধ্যভাগ) পুত্র ও ছাত্র বর্ধমানোপাধ্যায় ন্যায়বৈশেষিক শাস্ত্রের সুপ্রসিদ্ধ টীকাকার বলিয়া পরিচিত। তাঁহার রচিত সকল টীকাগ্রন্থই 'প্রকাশ' নামে সুপরিচিত। তিনি কিরণাবলী ও লীলাবতীর উপর টীকা রচনা করেন। বিশেষজ্ঞগণের মতে তাঁহার অভ্যুদয়কাল চতুর্দশ শতকের তৃতীয় পাদ।

বর্ধমানোপাধ্যায়ের পরে আমরা প্রগল্‌ভাচার্যের উল্লেখ করিতে পারি। তিনি তত্ত্বচিন্তামণির চারিটী খণ্ডের উপর 'প্রগল্‌ভী' নামে টীকা রচনা করেন। এতদ্ব্যতীত দ্রব্যকিরণাবলীপ্রকাশ, গুণকিরণাবলীপ্রকাশ ও লীলাবতীর উপরে প্রগল্‌ভী নামে টীকাও প্রণয়ন করেন। তিনি প্রায় ১৪১৫ খ্রীষ্টাব্দে জন্মগ্রহণ করেন ও পঞ্চদশ শতকের তৃতীয় পাদ পর্যন্ত জীবিত ছিলেন। প্রগল্‌ভাচার্য বাঙালী ছিলেন। তাঁহার সমসাময়িক প্রসিদ্ধ বৈয়াকরণ শ্রীমান্ ভট্টাচার্যও দ্রব্যকিরণাবলী ও বর্ধমানকৃত দ্রব্যপ্রকাশের উপর টিকা প্রণয়ন করিয়াছিলেন বলিয়া অনুমান করা যায়।

বর্ধমানের পরবর্তী আচার্য মহানৈয়ায়িক মৈথিল জয়দেব মিশ্র (পক্ষধর)। তিনি বর্ধমানের দ্রব্যপ্রকাশের উপর টীকা ও লীলাবতীবিবেক নামে লীলাবতীপ্রকাশের উপর টীকা প্রণয়ন করেন। দ্রব্যপ্রকাশের টীকায় জয়দেব মিশ্র দর্পণকারের উল্লেখ করিয়াছেন। ইনি সম্ভবতঃ যজ্ঞপত্যুপাধ্যায়ের প্রপিতামহ বটেশ্বরোপাধ্যায়। ইনি লীলাবতীর উপর টীকা রচনা করেন। জয়দেব মিশ্রের পরে আনুমানিক ১৫০০ খ্রীষ্টাব্দে ভগীরথ ঠক্কুর বর্ধমানকৃত দ্রব্যপ্রকাশ, গুণপ্রকাশ ও লীলাবতীপ্রকাশের উপর প্রকাশিকা নামে টীকা রচনা করিয়াছিলেন। ভগীরথ ঠক্কুরের প্রায় সমকালবর্তী ন্যায়কুসুমাঞ্জলি-মকরন্দকার রুচিদত্তের নাম বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য। ইনি জয়দেবের শিষ্য ছিলেন। কিরণাবলীপ্রকাশের উপর তাঁহার গ্রন্থ দ্রব্যপ্রকাশবিবৃতি সুধী-

সমাজে বিশেষ সমাদর লাভ করিয়াছিল। তাঁহার আবির্ভাবকাল ১৫০০ খ্রীষ্টাব্দের পরে হইবে না। পঞ্চদশ শতকে মিথিলার অন্যতম শ্রেষ্ঠ স্মার্ত গ্রন্থকার বাচস্পতি মিশ্রও লীলাবতীর উপর টীকা রচনা করিয়াছিলেন বলিয়া সুধীগণ মনে করেন। তাঁহার সমসাময়িক আত্মীয় শঙ্করমিশ্র বৈশেষিক দর্শনের একাধিক গ্রন্থের প্রণেতা। তিনি কণাদরহস্য, কিরণাবলীনিরুক্তিপ্রকাশ, বৈশেষিকসূত্রোপস্কার, লীলাবতীকণ্ঠাভরণ প্রভৃতি গ্রন্থ রচনা করেন।

নবন্যায়শাস্ত্রে অনন্যসাধারণ প্রতিভার অধিকারী রঘুনাথ শিরোমণিও বৈশেষিক দর্শনে অভিনব গ্রন্থ রচনা করিয়াছিলেন। দ্রব্যকিরণাবলীপ্রকাশ, গুণকিরণাবলীপ্রকাশ ও ন্যায়লীলাবতীপ্রকাশের উপর তাঁহার রচিত দীধিতি-গ্রন্থ বৈশেষিক সাহিত্যে অমূল্য সম্পদ্। তিনি পঞ্চদশ শতকের তৃতীয় ভাগে জন্মগ্রহণ করিয়াছিলেন। রুচিদত্তের অল্পকাল পরেই বলভদ্রের আবির্ভাব হইয়াছিল। তিনি শিবাদিত্যের সপ্তপদার্থীর উপর সন্দর্ভ-টীকা, সর্বদেবরচিত প্রমাণমঞ্জরীর উপর একখানি টীকা ও দ্রব্যপ্রকাশবিমল নামে দ্রব্যপ্রকাশের উপর অতি পাণ্ডিত্যপূর্ণ টীকা প্রণয়ন করেন। বলভদ্রের রচনায় বহু স্থলে রুচিদত্তের গ্রন্থ আলোচিত হইয়াছে। ইনি প্রগল্‌ভাচার্যের শিষ্য ছিলেন। পণ্ডিতগণের মতে তাঁহার আবির্ভাবকাল পঞ্চদশ শতকের শেষভাগ। ইঁহার পরবর্তী আচার্য পদ্মনাভ মিশ্র। ইঁহার অসাধারণ পাণ্ডিত্য ছিল। এইজন্য 'সকলশাস্ত্রারবিন্দপ্রদ্যোতন-ভট্টাচার্য' এই উপাধিতে তিনি পণ্ডিতসমাজে পরিচিত ছিলেন। তিনি বৈশেষিকভাষ্যের উপর সেতু-নামক টীকা, ন্যায়কন্দলীসার, কিরণাবলীভাস্কর এবং দ্রব্যকিরণাবলীপ্রকাশের উপর বর্ধমানেন্দু নামক টীকা রচনা করেন। পদ্মনাভ মিশ্রের পর মথুরানাথ ন্যায়বৈশেষিক শাস্ত্রের বহু গ্রন্থ প্রণয়ন করিয়াছিলেন। দ্রব্যকিরণাবলী ও গুণকিরণাবলীর উপর তিনি রহস্য নামে টীকা রচনা করেন। লীলাবতীর উপরেও তাঁহার টীকা-গ্রন্থ ছিল। দ্রব্যপ্রকাশ ও লীলাবতীপ্রকাশের টীকাও তিনি রচনা করেন। তাঁহার আবির্ভাব-কাল ষোড়শ শতকের শেষার্ধ। ইঁহার পরবর্তী গ্রন্থকার জগদীশ তর্কালঙ্কার। পদার্থধর্মসংগ্রহের উপর তিনি দ্রব্যসূক্তি নামে টীকা রচনা করিয়াছিলেন। পণ্ডিতগণের মতে মথুরানাথ ও জগদীশের মধ্যে কালের ব্যবধান অত্যল্প। বৈশেষিকদর্শনের ক্রমবিকাশের ইহাই সংক্ষিপ্ত পরিচয়।

কিরণাবলী

শ্রীঃ

কিরণাবলী

বিদ্যাসন্ধ্যোদয়োদ্রেকাদবিদ্যারজনীক্ষয়ে।
যদ্ উদেতি নমস্তস্মৈ কস্মৈচিদ্বিশ্বতস্ত্বিষে॥ ১॥

বিদ্যাসন্ধ্যার অর্থাৎ জ্ঞানের উদয়ে অবিদ্যারাত্রির অর্থাৎ অজ্ঞানের ক্ষয় হইলে যে সর্বতঃ-পরিব্যাপ্ত-ময়ূখমালী (সূর্যদেব) উদিত হন তাঁহাকে (আমরা) নমস্কার (করি)॥ ১॥

প্রথম শ্লোকে গ্রন্থকার কর্তব্য গ্রন্থের বিঘ্ননিবারণ করিবার জন্য সূর্যের উদ্দেশ্যে নমস্কার করিতেছেন। যদিও এস্থলে সূর্যার্থবাচক পদের দ্বারা সাক্ষাদ্ভাবে উদয়-ক্রিয়ার কর্তা উল্লিখিত হয় নাই ইহা সত্য, তথাপি বিদ্যা ও অবিদ্যাকে সন্ধ্যা ও রজনীরূপে বর্ণন করায় সামান্যার্থপ্রতিপাদক যৎ শব্দ সূর্যরূপ বিশেষার্থের উপস্থাপক হইয়াছে[১]।

এস্থলে প্রকাশকার বর্ধমান বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত নমস্কার জীবের অভীষ্ট যে মুক্তি, তাহার কারণীভূত তত্ত্বজ্ঞানের বিষয় যে আত্মতত্ত্ব, তাহার উদ্দেশ্যে প্রযুক্ত হইয়াছে। 'বিদ্যা' শব্দের অর্থ 'আত্মসাক্ষাৎকার'। উহা আত্মতত্ত্বকে প্রকাশ করে বলিয়া সন্ধ্যা অর্থাৎ প্রভাতরূপে বর্ণিত হইয়াছে। 'সন্ধ্যার উদয়ের উদ্রেক' (সন্ধ্যোদয়োদ্রেক-) বলিতে আত্মসাক্ষাৎকার-জন্য সুদৃঢ় সংস্কারের উৎপত্তিকে বুঝাইতেছে। 'অবিদ্যা' শব্দের অর্থ 'আত্মবিষয়ক মিথ্যাজ্ঞান'। উহা তত্ত্বজ্ঞানের বিরোধী অথবা আসক্তির জনক বলিয়া রজনী-রূপে উল্লিখিত হইয়াছে। যে আত্মস্বরূপের উদয়ে অর্থাৎ প্রকাশে মিথ্যাজ্ঞানের ক্ষয় হয় অর্থাৎ মোক্ষরূপ প্রয়োজনের লাভ হয়, সর্বোৎকৃষ্ট ও

---

১ যদিতি সামান্যতোঽপি কর্তৃনির্দেশে বিদ্যাবিদ্যয়োঃ সন্ধ্যারজনীভ্যাং নিরূপণাদ্ রবিরুদেতা লভ্যতে। প্রকাশ, পৃঃ ১-২

যোগজধর্মপ্রভাবে সর্ববিষয়ক-জ্ঞানবিশিষ্ট সেই আত্মস্বরূপকে গ্রন্থকার নমস্কার করিতেছেন[১]।

গ্রন্থকার বিদ্যাকে অর্থাৎ আত্মসাক্ষাৎকারকে প্রথম-সন্ধ্যারূপে কল্পনা করিয়া বিদ্যারূপ সন্ধ্যার উদয়ে অবিদ্যারূপ রাত্রির ক্ষয় হয়, এই কথা বলিয়াছেন। এস্থলে এরূপ আপত্তি উঠিতে পারে :

প্রথম ও অন্তিম এই দুই সন্ধ্যা যদি রাত্রিরই অংশবিশেষ হয় তাহা হইলে সন্ধ্যার উদয়ে রাত্রির অংশবিশেষ ক্ষয়প্রাপ্ত হইলেও সর্বাংশে রাত্রির ক্ষয় সম্ভব হইবে না। অতএব সন্ধ্যার উপস্থিতি-নিবন্ধন রাত্রি ক্ষয়প্রাপ্ত হইবে, এই কথা যুক্তিসহ বলিয়া মনে হয় না। আর উত্তরে ইহাও বলা সম্ভব হয় না যে, গ্রন্থকার 'সন্ধ্যা' পদের দ্বারা প্রথম সন্ধ্যার পরবর্তী অংশ-বিশেষকেই অভিহিত করিয়াছেন। সুতরাং সন্ধ্যার উদয়ে রাত্রির কোন অংশ বিদ্যমান না থাকায় সন্ধ্যাকে রাত্রিক্ষয়ের হেতুরূপে কল্পনা করা যাইতে পারে। কারণ প্রকৃতস্থলে অবিদ্যাকেই অর্থাৎ আত্মবিষয়ক মিথ্যাজ্ঞানকে রাত্রিরূপে কল্পনা করা হইয়াছে এবং আত্মসাক্ষাৎকারকে সন্ধ্যা বলা হইয়াছে। আত্মবিষয়ক তত্ত্বজ্ঞান হইলে আত্মসম্বন্ধীয় মিথ্যাজ্ঞানরূপ অবিদ্যা সর্বতোভাবেই বিনষ্ট হইয়া যায়। সুতরাং উক্ত স্থলে রাত্রির অংশবিশেষকে 'সন্ধ্যা' পদের দ্বারা সমুপস্থাপিত করা যায় না।

উত্তরে ইহা বলা যাইতে পারে যে, সন্ধ্যা রাত্রির অংশবিশেষ নহে। সুতরাং প্রথম সন্ধ্যা উপস্থিত হইলে অংশবিশেষেও রাত্রি না থাকায় প্রথম সন্ধ্যাকে রাত্রিক্ষয়ের কারণ বলা যাইতে পারে। দ্বীপবিশেষে অর্থাৎ স্থানবিশেষে যে কালে তাবৎ-সূর্যকিরণ লুপ্ত হইয়া যায় অর্থাৎ আংশিকভাবেও সূর্যকিরণ থাকে না, সেই কালবিশেষকে সেই দেশের নিমিত্ত রাত্রি বলা হইয়া থাকে ; আর কতিপয়-সূর্যকিরণ-বিশিষ্ট কালবিশেষ অর্থাৎ বিরল-সূর্যকিরণবিশিষ্ট কালবিশেষকে সন্ধ্যা বলা হইয়া থাকে। ধর্মশাস্ত্রে এইরূপেই রাত্রি ও সন্ধ্যা বর্ণিত হইয়াছে। সুতরাং সন্ধ্যার উদয়ে রাত্রিক্ষয় সম্ভব হওয়ায় গ্রন্থের অসঙ্গতি হয় নাই[২] ॥ ১ ॥

---

১ তস্মৈ কস্মৈচিৎ সর্বোৎকৃষ্টায় বিশ্বতস্থিবে যোগজধর্মসাচিব্যাদ্ বিশ্ববিষয়কজ্ঞানায় নমঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৩

২ সন্ধ্যা চ ন রাত্রের্ভাগবিশেষো নিরস্তৈতদ্দ্বীপবর্তিরবিরশ্মিজালস্য কালবিশেষস্য রাত্রিত্বাৎ। সন্ধ্যায়াঞ্চাত্র দ্বীপে কতিপয়তৎসত্ত্বাৎ। অতএব রাত্রিসন্ধ্যয়োর্ধর্মশাস্ত্রে পৃথগভিধানম্। ঐ, পৃঃ ২

যতো দ্রব্যং গুণাঃ কর্ম তথা জাতিঃ পরাপরা।
বিশেষাঃ সমবায়ো বা তমীশ্বরমুপাস্মহে ॥ ২ ॥

যিনি দ্রব্য, গুণ, কর্ম, পর (অর্থাৎ ব্যাপক) ও অপর (অর্থাৎ ব্যাপ্য) জাতি, বিশেষ ও সমবায়ের হেতু (অর্থাৎ যিনি দ্রব্য, গুণ ও কর্ম এই তিনটী অনিত্য পদার্থের কারক-হেতু এবং জাতি, বিশেষ ও সমবায় এই তিনটী নিত্য পদার্থের জ্ঞাপক-হেতু) সেই ঈশ্বরকে (আমরা) নমস্কার করি ॥ ২ ॥

'দ্রব্যম্' পদে যে একবচন আছে তাহার তাৎপর্য বিবৃত করিতে যাইয়া বর্ধমান বলিয়াছেন যে, যদিও পৃথিবীজলাদিভেদে দ্রব্যগুলি সংখ্যায় অনেক, তথাপি শাস্ত্রপ্রতিপাদ্যরূপে আত্মদ্রব্যই প্রধান। প্রতিপাদ্যরূপে আত্মার উক্ত প্রাধান্য সূচিত করিবার অভিপ্রায়েই একবচনের প্রয়োগ হইয়াছে[১]।

'গুণাঃ' পদে বহুবচনের দ্বারা ইহাই সূচিত হইয়াছে যে, যদিও আত্মাই কেবল মুখ্য জ্ঞেয় ইহা সত্য, তথাপি লব্ধব্য আত্মজ্ঞান শ্রবণাদিভেদে ত্রিবিধ। আত্মবিষয়ক জ্ঞানের যে প্রকারভেদ আছে ইহাই 'গুণাঃ' পদে বহুবচন-প্রয়োগের দ্বারা প্রতিপাদিত হইয়াছে[২]।

কিন্তু আমরা মনে করি যে বর্ধমানের ব্যাখ্যা অংশতঃ অতুষ্ট হইলেও সার্বত্রিক হয় নাই। কারণ কারিকায় কর্ম, জাতি প্রভৃতি স্থলেও একবচনের প্রয়োগ আছে। কিন্তু প্রকাশকার ঐ সকল স্থলে একবচনের তাৎপর্য বিবৃত করেন নাই। 'জাতি' অর্থেই দ্রব্য প্রভৃতি স্থলে একবচন এবং গুণত্ব-জাতি সর্বসম্মত না হওয়ায় ঐ স্থলে বহুবচন প্রযুক্ত হইয়াছে—এইরূপ বলিলে কোন অসঙ্গতি হয় না ॥ ২ ॥

অর্থানাং প্রবিবেচনায় জগতামন্তস্তমঃশান্তয়ে
সন্মার্গস্য বিলোকনায় গতয়ে লোকস্য যাত্রার্থিনঃ।
তত্তৎতামসভূতভীতয় ইমাং বিদ্যাবতাং প্রীতয়ে
ব্যাতেনে কিরণাবলীমুদয়নঃ সত্তর্কতেজোময়ীম্ ॥৩॥

(দ্রব্যাদি) পদার্থের (গুণাদি) পদার্থান্তর হইতে ভেদ জানিবার

---

১ বহুত্বেঽপ্যাত্মনঃ প্রাধান্যখ্যাপনায় দ্রব্যমিত্যেকবচনম্। প্রকাশ, পৃঃ ৪

২ তদ্বিষয়াণাং শ্রবণাদিপ্রতিপত্তীনাং বহুত্বং গুণা ইতি বহুবচনেন ব্যজ্যতে। ঐ

জন্য জগতের অর্থাৎ লোকসকলের হৃদয়ান্ধকার অর্থাৎ মিথ্যা-জ্ঞান নিরাস করিবার জন্য যাত্রিগণকে অর্থাৎ মোক্ষার্থিগণকে উত্তম পথ দেখাইবার জন্য তামসপ্রকৃতি নানাবিধ ভূতগণের অর্থাৎ নাস্তিকগণের ভয়োৎপাদনের জন্য এবং বিদ্বদ্‌গোষ্ঠীর প্রীতির জন্য (মহামতি) উদয়ন উত্তম-যুক্তিজাল-সমুজ্জ্বল কিরণাবলী (-নামক) গ্রন্থ নির্মাণ করিয়াছিলেন ॥ ৩ ॥

শ্লোকের পদগুলি একাধিক অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে। কাব্যে এক একটী পদ একাধিক অর্থে প্রযুক্ত হইলে উহাকে শ্লিষ্ট বলা হয়। কবিসমাজে শ্লিষ্ট কাব্যের আদর সমধিক। প্রকৃতস্থলে শ্লোকস্থ 'উদয়নঃ' পদটী দ্ব্যর্থক—উহার একটী অর্থ 'আচার্য উদয়ন' এবং আর একটী অর্থ 'সূর্য'। এজন্য 'অর্থানাম্' প্রভৃতি পদগুলিও দুইটী অর্থের প্রকাশক হইবে। উহাদের একটী অর্থ আচার্যপক্ষে এবং দ্বিতীয় অর্থ সূর্যপক্ষে অন্বিত হইবে। আচার্যপক্ষে 'অর্থ' পদটীর অর্থ হইবে—দ্রব্যগুণাদি পদার্থগুলি। ঐ পদার্থগুলি কিরণাবলী গ্রন্থে বিবেচিত হইয়াছে। সূর্যপক্ষে ঐ পদটীর অর্থ হইবে—ঘটপটাদি সাধারণ বস্তুগুলি। সূর্যদেব স্বকীয় কিরণাবলী বিস্তার করিয়া ঘটপটাদি দৃশ্য বস্তু প্রকাশ করেন। এই রীতিতে শ্লোকের অন্যান্য পদগুলিরও শ্লিষ্ট অর্থ গ্রহণ করিতে হইবে[১]।

'ব্যাতেনে' পদে লিট্-প্রয়োগের সাধুত্ব লইয়া অভিজ্ঞগণের মধ্যে মতবৈষম্য আছে। কেহ কেহ মনে করেন যে, "আশংসায়াং ভূতবচ্চ" (পা ৩।৩।১৩২) সূত্রানুসারে লিটের প্রয়োগ হইয়াছে। কিন্তু এই মত সমীচীন বলিয়া মনে হয় না। কারণ 'ভূতবৎ' পদের দ্বারা সামান্যরূপে অতীতকালের নির্দেশ হইয়াছে। অতীত-সামান্য বুঝাইতে লুঙ্-প্রয়োগই সমীচীন হইয়া থাকে; লিটের বা লঙের প্রয়োগ সাধু হয় না। কারণ লিট্ এবং লঙ্ বিশেষ ভূতকালেই প্রযুক্ত হইয়া থাকে। এজন্য কেহ কেহ এই পদটীকে তিঙন্ত-প্রতিরূপক অব্যয় বলিয়া মনে করেন। অপরে বলেন যে, 'ণলুত্তমো বা' (পা ৭।১।৯১)

---

১ ঘট, পট প্রভৃতি বস্তুনিচয়ের সাক্ষাৎকারের জন্য গৃহান্তর্বর্তী অন্ধকারের বিনাশের জন্য উত্তম পথ দেখাইবার জন্য পথযাত্রিগণের যাত্রার (যাত্রাসৌকর্যের) জন্য নানাবিধ রাত্রিচর প্রাণিগণের ভয়োৎপাদনের জন্য (এবং) ব্রহ্মচারী বটুগণের জন্য সূর্য কিরণসমূহ বিস্তার করিয়াছিলেন। প্রকাশ, পৃঃ ৬

সূত্রের জ্ঞাপকতা স্বীকার করিয়া কর্তার অপরোক্ষক্রিয়াস্থলেও লিট্-প্রয়োগ সমর্থন করা যায়। অন্যে মনে করেন যে, গ্রন্থকরণে ব্যাপৃতচিত্ত গ্রন্থকারের চিত্তবিক্ষেপের সম্ভাবনায় লিট্-প্রয়োগ সমর্থনযোগ্য হইতে পারে। আর অপর কেহ সিদ্ধান্ত করেন যে, এই শ্লোকটী গ্রন্থকারের রচনা নহে—তাঁহার পরবর্তী কোন টীকাকার বা অন্য কেহ উহা রচনা করিয়া গ্রন্থমধ্যে যোজনা করিয়া দিয়াছেন ॥ ৩ ॥

অতিবিরসমসারং মানবার্তাবিহীনং
প্রবিততবহুবেলপ্রক্রিয়াজালদুঃস্থম্।
উদধিসমমতন্ত্রং তন্ত্রমেতদ্বদন্তি
প্রখলজড়ধিয়ো যে তেঽনুকম্প্যন্ত এতে ॥ ৪ ॥

যে সকল অতিখলস্বভাব ও মন্দধী ব্যক্তি শাস্ত্রটীকে সমুদ্রের ন্যায় অত্যন্ত বিরস, অসার, অপ্রমাণ, বহুবিস্তৃত-তটযুক্ত ও নানা প্রক্রিয়াজালে ভারাক্রান্ত ও অসৎ বলিয়া বর্ণনা করেন, তাঁহারা অনুকম্পার পাত্র[১] ॥ ৪ ॥

---

১ প্রকৃত শ্লোকে শাস্ত্রকে সমুদ্রের সহিত তুলনা করা হইয়াছে। বিশেষণপদগুলির অন্বয় শাস্ত্র ও সমুদ্র এই দুইটীর সহিতই হইবে। প্রকাশকার দেখাইতে চেষ্টা করিয়াছেন যে, তুলনা নিন্দামুখে এবং প্রশংসামুখে দুইভাবেই হইতে পারে:—

(নিন্দামুখে) শাস্ত্রপক্ষে: অতিবিরস অর্থাৎ শৃঙ্গারাদিরসশূন্য; অসার অর্থাৎ প্রয়োজনশূন্য—যেহেতু মোক্ষের আয় ও ব্যয় তুল্য, অতএব উহা পুরুষার্থ নহে অর্থাৎ পুরুষের উহাতে প্রয়োজন নাই; মানবার্তাবিহীন অর্থাৎ শাস্ত্রান্তরে শব্দাদি প্রমাণ স্বীকৃত হইলেও বৈশেষিকশাস্ত্রে কেবল প্রত্যক্ষ ও অনুমান স্বীকৃত হওয়ায় উহা শাস্ত্রান্তর হইতে বিশেষভাবে হীন; প্রবিততবহুবেল-প্রক্রিয়াজালদুঃস্থ অর্থাৎ বৈশেষিকশাস্ত্রে পাকজ রূপরসাদি ও দ্বিত্বাদির উৎপত্তি-বিনাশের বহুক্ষণ-ব্যাপিনী প্রক্রিয়া বিস্তীর্ণভাবে প্রতিপাদিত হওয়ায় জটিলতাবশত: দুর্গম—ঐ সকল আলোচনার চিন্তায় জীবন অতিবাহিত হইয়া যায়, অথচ তত্ত্বজ্ঞানরূপ প্রয়োজন লাভ করা যায় না।

সমুদ্রপক্ষে: অতিবিরস অর্থাৎ লবণাক্ত বলিয়া যাহা পক্ষিগণ কর্তৃক পরিত্যক্ত; অসার অর্থাৎ ধনরত্নাদি উদ্ধৃত হওয়ার ফলে যাহা সারশূন্য; মানবার্তাবিহীন অর্থাৎ যাহার সম্বন্ধে মান বা ইয়ত্তার কথা নাই; প্রবিততবহুবেলপ্রক্রিয়াজালদুঃস্থ অর্থাৎ বহুবিধ মহাবরাহক্ষুব্ধ, রক্ষোভ, সুরাসুরমথন, রামশরানলদাহ প্রভৃতি ক্রিয়ার দ্বারা পীড়িত।

(প্রশংসামুখে) শাস্ত্রপক্ষে: অতিবিরস অর্থাৎ যাহাতে রস অর্থাৎ মোক্ষেচ্ছার বিগম হয় নাই; অসার অর্থাৎ যাহা হইতে সার বা উৎকৃষ্ট আর নাই; মানবার্তাবিহীন অর্থাৎ প্রমাণ-

এ স্থলে প্রকাশকার যেরূপে ব্যাখ্যা করিয়াছেন তাহাতে এই অর্থ পাওয়া যায় যে, যাঁহারা শাস্ত্রের প্রতি শ্রদ্ধাবিহীন তাঁহারাও এই গ্রন্থ অধ্যয়নে লাভবান্ হইবেন। কিন্তু আমরা এই ব্যাখ্যা সমর্থন করি না। কারণ অশ্রদ্ধ ব্যক্তি শাস্ত্রে অনধিকারী হইয়া থাকে। অতএব, গ্রন্থকার তাদৃশ ব্যক্তির জন্য গ্রন্থ রচনা করেন নাই—ইহাই বুঝিতে হইবে। অশ্রদ্ধ ব্যক্তিরা কৃপার পাত্র, অর্থাৎ তাদৃশ ব্যক্তিগণের সম্বন্ধে গ্রন্থকারের কোন বক্তব্য নাই—আমরা এইরূপ ব্যাখ্যাই করিলাম ॥ ৪ ॥

বার্তার দ্বারা অবিহীন (শব্দাদি প্রমাণ এই শাস্ত্রে অনুমানের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত): প্রবিততবহুবেলপ্রক্রিয়াজালদুঃস্থ অর্থাৎ বহুক্ষণব্যাপিনী প্রক্রিয়ার জন্য দুর্গমতা যাহাতে নাই।

সমুদ্রপক্ষে: অতিবিরস অর্থাৎ যাহার রসে বা জলে অতিকায় পক্ষিগণ বিচরণ করে; অসার অর্থাৎ যাহা হইতে সার বা উত্তম আর নাই, কারণ সমুদ্র রত্নাকর; মানাবার্তাবিহীন অর্থাৎ সম্মানের বার্তা হইতে যাহা অবিহীন; প্রবিততবহুবেলপ্রক্রিয়াজালদুঃস্থ অর্থাৎ তীরে বণিকসমূহের অনবরত গমনাগমনে ভারাক্রান্ত। প্রকাশ, পৃঃ ৭-৯

শাস্ত্রারম্ভে সদাচারপরম্পরাপরিপ্রাপ্ততয়া কায়বাঙ্-মনোভিঃ কৃতং পরাপরগুরুনমস্কারং শিষ্যান্ শিক্ষয়িতুমাদৌ নিবধ্নাতি—প্রণম্যেতি।

শাস্ত্রের প্রারম্ভে (গ্রন্থকার) সদাচারপরম্পরা হইতে প্রাপ্ত পরাপরগুরুগণের শারীরিক, বাচিক এবং মানসিক (এই ত্রিবিধ) নমস্কার করিয়া শিষ্যবর্গের শিক্ষার্থ 'প্রণম্য' ইত্যাদি গ্রন্থের (অংশের) দ্বারা প্রথমে উহাকে (অর্থাৎ নমস্কারকে) নিবদ্ধ করিতেছেন।

গ্রন্থারম্ভে প্রশস্তপাদাচার্য ঈশ্বরপ্রণাম ও মুনিপ্রণাম এই দ্বিবিধ নমস্কার করিয়াছেন[১]। এস্থলে পূর্বপক্ষী আপত্তি করিতে পারেন:

নমস্কারে গ্রন্থকারের প্রবৃত্তি অসঙ্গত; কারণ নমস্কার নিষ্ফল। যাহা নিষ্ফল তাহাতে প্রেক্ষাবান্ (অর্থাৎ বিবেকী) পুরুষ কখনও প্রবৃত্ত হন না।

পূর্বোক্ত আপত্তির উত্তরে অবশ্য ইহা বলা যাইতে পারে যে, অভীষ্ট অর্থের নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তি নমস্কারের ফল। সুতরাং নমস্কার নিষ্ফল না হওয়ায় উহাতে প্রেক্ষাবান্ পুরুষের অপ্রবৃত্তির কথা উঠে না।

কিন্তু এইরূপ বলিলেও পূর্বপক্ষী পুনরায় আপত্তি করিবেন: অভীষ্ট অর্থের নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তিই যে নমস্কারের ফল, ইহাতে কোন প্রমাণ নাই। আর যদিও বা স্বীকার করা যায় যে, উহাতে প্রমাণ আছে, তাহা হইলেও দুইটী নমস্কারের (অর্থাৎ ঈশ্বরপ্রণাম ও মুনিপ্রণামের) সার্থকতা বুঝা যায় না। অর্থাৎ দুইটী নমস্কার ব্যর্থ। কারণ, একটী নমস্কারের দ্বারাই তাদৃশ ফল অর্থাৎ অভিপ্রেত অর্থের নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তি সম্ভবপর হইবে।

এস্থলে পূর্বপক্ষী আরও বলিতে পারেন: নমস্কারে গ্রন্থকারের প্রবৃত্তি সঙ্গত বলিয়া মানিয়া লইলেও গ্রন্থে নমস্কারকে নিবদ্ধ করা নিষ্প্রয়োজন। কারণ একথা বলা সম্ভব হয় না যে, যাহা ফলরূপে উল্লিখিত হইয়াছে তাহার অর্থাৎ অভিপ্রেত অর্থের নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তির প্রতি গ্রন্থে নমস্কারের নিবন্ধ অর্থাৎ যোজনা অঙ্গরূপে অপেক্ষিত হয়।

---

১ প্রণম্য হেতুমীশ্বরং কণাদমুনিমন্বতঃ। পদার্থধর্মসংগ্রহঃ প্রবক্ষ্যতে মহোদয়ঃ॥

এক্ষণে আমরা পূর্বোক্ত আপত্তিগুলির সমাধান করিতে চেষ্টা করিব। প্রথমতঃ, অভীষ্ট অর্থের নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তিই যে নমস্কারের ফল, সে বিষয়ে বেদবাক্যই প্রমাণ। অবশ্য যদিও একথা স্বীকার্য যে, প্রত্যক্ষ শ্রুতিবাক্যের দ্বারা অভীষ্ট অর্থের নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তিকে নমস্কারের ফল বলিয়া প্রমাণিত করা যায় না, তথাপি সদাচার হইতে অনুমিত 'নমস্কার কর্তব্য' এইরূপ শ্রুতিবাক্যের দ্বারা নমস্কারের সফলত্ব প্রমাণিত হইতে পারে[১]।

দ্বিতীয়তঃ, বলবত্তর বিঘ্ন নিবারণ করিবার জন্য দুইটী নমস্কারেরও আবশ্যকতা আছে। একটী নমস্কারের দ্বারা অভিপ্রেত অর্থের নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তি সম্ভবপর হইলেও যে স্থলে প্রবলতর বিঘ্ন আছে সে স্থলে তাদৃশ বিঘ্নের অপসারণের জন্য একাধিক নমস্কারের প্রয়োজন আছে[২]।

তৃতীয়তঃ, নমস্কারকে গ্রন্থে নিবদ্ধ করিবার অভিপ্রায় এই যে, শিষ্যগণ ইহা হইতে বুঝিতে পারিবেন যে, শান্তির জন্য অর্থাৎ বিঘ্ন-নিবৃত্তি অথবা গ্রন্থপরি-সমাপ্তির জন্য দেবতাপ্রণাম কর্তব্য[৩]।

পূর্বে ইহা বলা হইয়াছে যে, সদাচার হইতে অনুমিত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মঙ্গলের সফলত্ব প্রমাণিত হয়। এস্থলে ইহা দেখা আবশ্যক যে, কিরূপে সদাচার শ্রুতিবাক্যের অনুমাপক হইবে। যদি বলা যায় যে, নিম্নলিখিতভাবে সদাচারের দ্বারা শ্রুতিবাক্যের অনুমান হইতে পারে—'নমস্কারাদিকং বেদবোধিতকর্তব্যতাকং সদাচারবিষয়ত্বাৎ দর্শবৎ'—তাহা হইলে প্রশ্ন হইবে যে, উক্ত অনুমানের লিঙ্গাংশে (অর্থাৎ সদাচারবিষয়ত্বে) বিশেষণরূপে প্রবিষ্ট যে 'সৎ', তাহার লক্ষণ কি? যদি এই প্রশ্নের উত্তরে বলা হয় যে, বেদবিহিত সমুদায় অর্থের অনুষ্ঠাতৃত্বই সত্ত্ব অর্থাৎ যিনি বেদবিহিত সকল কর্মের অনুষ্ঠান করেন তিনিই সৎ, তাহা হইলেও দোষ হইবে যে, তাদৃশ 'সৎ' সম্ভব হয় না বলিয়া পূর্বোক্ত অনুমানে 'সদাচারবিষয়ত্ব'-রূপ হেতুটী স্বরূপতঃ অসিদ্ধ হইয়া যাইবে। কারণ আমরা এমন কোন পুরুষের কল্পনা করিতে পারি না যিনি বেদবিহিত যাবতীয় কর্মের অনুষ্ঠান করিতে সমর্থ হইবেন। আর এ কথা অতি সুবিদিত যে, বিশিষ্টের বিশেষণাংশ অপ্রসিদ্ধ

১ সদাচারানুমিতকর্তব্যতাবোধকশ্রুতিরেবাত্র মানম্। প্রকাশ, পৃঃ ৮-৯

২ নমস্কারদ্বয়ঞ্চ বলবত্তরবিঘ্নবারণায়। ঐ, পৃঃ ৯

৩ নিবন্ধশ্চেপ্সিতবিঘ্নশান্তয়ে দেবতাপ্রণামঃ কর্তব্য ইতি শিষ্যশিক্ষার্থমিত্যর্থঃ। ঐ

হইলে বিশিষ্টটীও অপ্রসিদ্ধ হইয়া যায়। অতএব সৎ যদি অপ্রসিদ্ধ হয়, তাহা হইলে 'সদাচারবিষয়ত্ব'ও অপ্রসিদ্ধ হইবে। সুতরাং ইহা দেখা যাইতেছে যে, পূর্বোক্ত প্রণালীতে 'সৎ' এর লক্ষণ করা সম্ভব নহে।

এস্থলে ইহা বলা যাইতে পারে যে, বেদবিহিত যাবতীয় অর্থের অনুষ্ঠাতৃত্বই সত্ত্ব নহে; কিন্তু বেদবিহিত যে কোনও যৎকিঞ্চিৎ-অর্থের অনুষ্ঠাতৃত্বই সত্ত্ব। এক্ষণে আর 'সৎ' এর অপ্রসিদ্ধি হইবার আশঙ্কা থাকিবে না। বেদবিহিত দুই একটী ক্রিয়ার অনুষ্ঠান করেন এমন পুরুষ বর্তমান সময়েও আছেন। তাদৃশ 'সৎ' এর যাহা আচার, তদ্বিষয়ত্বই পূর্বোক্ত অনুমানে হেতুরূপে নির্দিষ্ট হইয়াছে। কিন্তু ঐরূপ বলিলেও লক্ষণটী দোষনির্মুক্ত হইবে না। কারণ উহা অতিব্যাপ্তি-দোষে দুষ্ট হইবে। যেহেতু কোন একটী ক্ষুদ্র বৈদিক কার্যের অনুষ্ঠান করিয়াও যাঁহারা প্রভূত দুষ্কার্য করেন, তাঁহারাও ঐ লক্ষণ-অনুসারে 'সৎ' বলিয়া গৃহীত হইয়া যাইবেন। ইহার কারণ এই যে, তাঁহারা নিষিদ্ধ কর্ম করিলেও বিহিত কর্মের অনুষ্ঠান করেন। অতএব তাঁহারা সৎ-লক্ষণের লক্ষ্য লইয়া যাইবেন। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে তাদৃশ পুরুষেরা সৎ বলিয়া পরিগণিত হন না। অতএব অতিব্যাপ্তি-দোষের জন্য পূর্বোক্ত প্রকারে 'সৎ'-এর লক্ষণ করা যাইবে না[১]।

পূর্বোক্ত অতিব্যাপ্তি-দোষ নিবারণ করিবার জন্য ইহা বলা যাইতে পারে যে, কেবল বেদবিহিত অর্থের অনুষ্ঠাতৃত্ব'ই 'সৎ'-এর লক্ষণ নহে, পরন্তু উক্ত লক্ষণে বিশেষণরূপে 'বেদনিষিদ্ধ অর্থের অননুষ্ঠাতৃত্বে'র নিবেশ করিলে আর অতিব্যাপ্তি-দোষের সম্ভাবনা থাকিবে না। অর্থাৎ যিনি বেদনিষিদ্ধ অর্থের অনুষ্ঠান করেন না অথচ বেদবিহিত অর্থের অনুষ্ঠান করেন, তিনিই সৎ; এবং 'সৎ'এর ঈদৃশ লক্ষণ করিলে পূর্বোক্ত অতিব্যাপ্তি পরিহৃত হইবে। কিন্তু এইরূপ হইলেও লক্ষণটী নির্দোষ হইবে না। কারণ তখন লক্ষণটী অসম্ভব-দোষে দুষ্ট হইয়া পড়িবে। যেহেতু উক্ত লক্ষণের লক্ষ্য পাওয়া একান্তভাবে অসম্ভব হইবে। যাঁহারা জগতে 'সৎ' বলিয়া প্রসিদ্ধি র্জন করিয়াছেন তাদৃশ বশিষ্ঠাদি মুনিগণও উক্ত লক্ষণের লক্ষ্য হইতে পারিবেন না। কারণ তাঁহারাও স্থলবিশেষে কোন না কোন নিষিদ্ধ কর্মের অনুষ্ঠান করিতে বাধ্য হইয়াছিলেন।

১ - সত্ত্বঞ্চ ন যদ্যপি বেদবিহিতার্থানুষ্ঠাতৃত্বং যাবত্তদেকদেশবিকল্পাভ্যাং স্বরূপাসিদ্ধ্যতিব্যাপ্ত্যোঃ প্রসঙ্গাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ৯

সুতরাং এইরূপ অর্থেও 'সদাচারবিষয়ত্ব'-রূপ হেতুটী স্বরূপতঃ অসিদ্ধ হইয়া গেল[১]।

কেহ কেহ যদি এরূপ বলেন যে, 'ক্ষীণদোষ-পুরুষত্ব'ই 'সৎ'এর লক্ষণ— অর্থাৎ যে পুরুষের রাগদ্বেষাদি দোষ ধ্বংস হইয়াছে তিনি সৎ, তাহা হইলে উত্তরে বলা যাইতে পারে যে, ঈদৃশ লক্ষণও দোষবর্জিত নয়। কারণ ইহা নিশ্চিত যে, আধুনিক পুরুষের (অর্থাৎ যিনি কোনও আচারের অনুষ্ঠান করিয়া থাকেন তাঁহার) রাগদ্বেষাদি দোষ ধ্বংস হয় নাই। সুতরাং ইদানীন্তন কোন পুরুষই সৎ হইতে পারিবেন না। অতএব রাগনির্মুক্ত সৎ পুরুষের আচার প্রসিদ্ধ না হওয়ায় হেতুটী অপ্রসিদ্ধ হইয়া যাইবে।[২]

অপর কেহ কেহ 'সৎ'এর লক্ষণ এইরূপে করিয়াছেন—জ্ঞানবত্ত্ব এবং অদৃষ্টসাধনতাবিষয়ক মিথ্যাজ্ঞানের এতৎকালীন অত্যন্তাভাব যাঁহাতে আছে, তিনিই এইকালে সৎ (বা শিষ্ট)। পূর্বোক্ত লক্ষণে যদি 'জ্ঞানবত্ত্ব'রূপ বিশেষণটী না দেওয়া যায়, তাহা হইলে উহা ঘটপটাদি অচেতন পদার্থে অতিব্যাপ্ত হইয়া যাইবে। কারণ ঘট পট প্রভৃতি জড়পদার্থ। সুতরাং উহারা মিথ্যা বা সত্য কোনরূপ জ্ঞানেরই আশ্রয় হয় না। কিন্তু 'জ্ঞানবত্ত্ব'-রূপ বিশেষণটী প্রয়োগ করিলে আর অতিব্যাপ্তি দোষের সম্ভাবনা থাকিবে না। কারণ অচেতন পদার্থে অদৃষ্টসাধনতাবিষয়ক মিথ্যাজ্ঞান না থাকিলেও উহাতে জ্ঞানবত্ত্ব নাই। যদি ইহা বলা যায় যে, মন্বাদি স্মৃতিশাস্ত্রের সিদ্ধান্তানুসারে বৃক্ষাদি অন্তঃসংজ্ঞাসমন্বিত বলিয়া লক্ষণের লক্ষ্য হইতে পারে; তাহার উত্তরে এইরূপ সমাধান করা যাইতে পারে যে, লক্ষণবাক্যে 'জ্ঞানবত্ত্বে সতি' এই অংশটীর স্থানে 'প্রকৃষ্টজ্ঞানবত্ত্বে সতি' এইরূপ পরিবর্তন করিলে লক্ষণটি আর বৃক্ষাদিতে অতিব্যাপ্ত হইবে না। কারণ বৃক্ষাদি মন্দসংজ্ঞাবিশিষ্ট, প্রকৃষ্টজ্ঞানবান্ নহে। যদি লক্ষণে অদৃষ্টসাধনতাবিষয়ক মিথ্যাজ্ঞানের অত্যন্তাভাবে 'এতৎকালীনত্ব'রূপ বিশেষণটী না দেওয়া হয়, তাহা হইলে যিনি জন্মান্তরে তাদৃশমিথ্যাজ্ঞানরহিত ছিলেন, কিন্তু বর্তমানে যাঁহার ঐরূপ মিথ্যাজ্ঞান আছে, তিনিও সৎ (বা শিষ্ট) হইয়া যাইবেন। তাদৃশ পুরুষে 'সৎ'এর লক্ষণ যাহাতে অতিব্যাপ্ত না হয়, সেজন্য উক্ত অত্যন্তাভাবে

১ বেদনিষিদ্ধানমুষ্ঠাতৃত্বে সতীতি বিশেষণে বশিষ্ঠাদেরপাতত্বাপত্তেঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৯

২ নাপি ক্ষীণদোষপুরুষত্বম্। ইদানীন্তনানামসত্ত্বেন তদাচারস্য বেদানমুমাপকত্বাপত্তেঃ। ঐ

'এতৎকালীনত্ব'রূপ বিশেষণটী প্রদত্ত হইয়াছে। এক্ষণে আর ঐরূপ অতিব্যাপ্তি হইবে না। কারণ উপরিবর্ণিত পুরুষে অদৃষ্টসাধনতাবিষয়ক মিথ্যাজ্ঞানের এতৎকালীন অত্যন্তাভাব নাই।

এক্ষণে ইহা দেখিতে হইবে যে, মিথ্যাজ্ঞানের বিশেষণরূপে 'অদৃষ্টসাধনতা-বিষয়ক' এই অংশটী দিবার অভিপ্রায় কি? 'ইদং রজতম্' ইত্যাদি লৌকিক ভ্রম যাঁহাদের আছে, তাঁহারাও সৎ বলিয়া অভিহিত হন। সুতরাং, যদি মিথ্যাজ্ঞানের বিশেষণরূপে 'অদৃষ্টসাধনতাবিষয়ক' এই অংশটীর উল্লেখ না থাকিত তাহা হইলে পূর্ববর্ণিত সৎ পুরুষেও 'সৎ' এর লক্ষণ যাইত না। কারণ তাদৃশ পুরুষের অদৃষ্ট-সাধনতাবিষয়ে মিথ্যাজ্ঞান না থাকিলেও শুক্তিরজতাদিবিষয়ক লৌকিক মিথ্যাজ্ঞান আছে। মিথ্যাজ্ঞানে 'অদৃষ্টসাধনতাবিষয়কত্ব'রূপ বিশেষণটী প্রযুক্ত হইলে আর পূর্বোক্ত অব্যাপ্তি-দোষ হইবে না। কারণ কথিত পুরুষের লৌকিক মিথ্যাজ্ঞান থাকিলেও অলৌকিক বস্তুতে মিথ্যাজ্ঞান নাই।

এস্থলে এইরূপ আশঙ্কা হইতে পারে যে, যাঁহাকে সৎ বলিয়া স্বীকার করা হয়, তাঁহারও কদাচিৎ অদৃষ্টসাধনতাবিষয়ে ভ্রম হইতে পারে অর্থাৎ অদৃষ্টের যাহা সাধন নহে (অর্থাৎ চৈত্যবন্দনাদি) উহাকে অদৃষ্টের সাধন বলিয়া মনে হইতে পারে। সুতরাং তাদৃশ স্থলে অদৃষ্টসাধনতাবিষয়ে ভ্রমজ্ঞান থাকায় সেই পুরুষকে উক্ত লক্ষণানুসারে সৎ বলা যায় না। ইহার উত্তরে বলা যাইতে পারে যে, যদি ঐরূপ পুরুষকে লক্ষ্য বলিয়া স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে লক্ষণটীকে ঈষৎ পরিবর্তিত আকারে গ্রহণ করিতে হইবে। 'অদৃষ্ট অথবা তাহার সাধন বলিয়া কিছু নাই' এইরূপ মিথ্যাজ্ঞান যাঁহার নাই অথচ যিনি চেতন, এমন পুরুষই সৎ।

আলোচিত প্রণালীতে লক্ষণবাক্যের অন্তর্গত প্রত্যেক পদের সার্থকতা প্রদর্শিত হইলেও লক্ষণে অতিব্যাপ্তি-দোষের আশঙ্কা থাকিয়াই যাইবে। কারণ অদৃষ্টসাধনতাবিষয়ক-মিথ্যাজ্ঞানের এতৎকালীন অত্যন্তাভাব যাঁহাতে আছে অথচ যিনি চেতন, তিনি যদি নিষিদ্ধ কর্মে আসক্ত হন, তাহা হইলে তাঁহাকে সৎ বলা হয় না। অদৃষ্টসাধনতাবিষয়ক-মিথ্যাজ্ঞানশূন্য হইলেও যিনি বেদনিষিদ্ধ আচরণ করেন, তিনি কদাপি সৎ নহেন। 'সৎ'এর আলোচ্য লক্ষণটী তাদৃশ পুরুষেও অতিব্যাপ্ত হয় বলিয়া উহা গ্রহণীয় হইতে পারে না[১]।

---

১ নাপি জ্ঞানবত্ত্বে সত্যেতৎকালীনাদৃষ্টসাধনতাবিষয়কমিথ্যাজ্ঞানাত্যন্তাভাববান্ অস্মিন্ কালে শিষ্টঃ, নিষিদ্ধকর্মাসক্তস্যাদৃষ্টসাধনতাগোচরমিথ্যাজ্ঞানবিধুরস্যাপি তত্ত্বাপত্তেঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১০

কেহ কেহ এইরূপ বলিয়া থাকেন যে, বেদপ্রামাণ্যস্বীকারই সত্ত্ব। অর্থাৎ যাঁহারা বেদপ্রামাণ্য স্বীকার করেন উক্ত-লক্ষণানুসারে তাঁহারা সৎ হইবেন। এস্থলে এরূপ প্রশ্ন হইতে পারে যে, যাঁহারা বেদের একদেশের প্রামাণ্য অঙ্গীকার করেন তাঁহারা সৎ; না, যাঁহারা সমগ্র বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করেন তাঁহারা সৎ? যাঁহারা আংশিকভাবে বেদার্থের প্রামাণ্য স্বীকার করেন, তাঁহাদিগকে আমরা সৎ বলিয়া মনে করি না। কারণ তাহা হইলে 'অসদ্বা ইদমগ্র আসীৎ' ইত্যাদি বেদবাক্যের প্রামাণ্য যাঁহারা স্বীকার করেন, তাঁহাদিগকে সৎ বলিতে হয়। আর যদি বলা যায় যে, সমগ্র বেদের প্রামাণ্যস্বীকারই সত্ত্ব, তাহা হইলে লক্ষণটী স্বরূপতঃ অসিদ্ধ হইয়া যাইবে। কারণ কোন লোকের পক্ষেই সমুদায় বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করা সম্ভব নয়। অনন্তশাখাবিশিষ্ট বেদের প্রত্যেকটী বিভিন্ন বাক্যের তাৎপর্যবিষয়ীভূত অর্থকে অর্থাৎ তাৎপর্যার্থ বা মর্মার্থকে জানা সর্বজ্ঞ ব্যতীত অন্যের পক্ষে কোনরূপেই সম্ভব হইতে পারে না[১]।

যদিও পূর্বোল্লিখিত আলোচনা হইতে ইহা প্রতীয়মান হইতেছে যে, বেদপ্রামাণ্য-স্বীকারই 'সৎ'এর লক্ষণ হইতে পারে না, তথাপি প্রকারান্তরে আমরা উক্ত লক্ষণটীকে সমর্থন করিতে পারি। যদিও বিশেষ বিশেষ ভাবে প্রত্যেক বেদবাক্যের অবান্তর মর্মার্থ অসর্বজ্ঞের পক্ষে জানা সম্ভব নহে ইহা সত্য, তথাপি সামান্যভাবে কর্ম বা ব্রহ্মে বেদের তাৎপর্য আছে ইহা যিনি জানেন তিনি নিশ্চয়ই নিত্যত্ব অথবা ঈশ্বরপ্রণীতত্ব-নিবন্ধন সমগ্রভাবে বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করেন।

পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে প্রশ্ন হইতে পারে যে, যদি প্রত্যেকটী বিভিন্ন বেদবাক্যের মর্মার্থ বিশেষ বিশেষ ভাবে জানা সম্ভব ন' হয়, তাহা হইলে সমগ্রভাবে কোন্ বিশেষ অর্থে বেদের তাৎপর্য আছে, ইহা কিরূপে জানা যাইবে। ইহার উত্তরে আমরা বলিতে পারি যে, সমগ্রভাবে বেদের তাৎপর্য জানিবার জন্য প্রত্যেকটী বিভিন্ন বেদবাক্যের অবান্তর মর্মার্থ জানা প্রয়োজন হয় না। কারণ লৌকিক অর্থে বেদের তাৎপর্য স্বীকার করিলে

---

১ তথাপি বেদপ্রামাণ্যাভ্যুপগন্তৃত্বম্। ন চাত্রাপি কাৎ'স্ন্যৈকদেশবিকল্পঃ। তত্তৎতাৎপর্য-বিষয়ে কাৎ'স্ন্যস্যৈব বিবক্ষিতত্বাৎ। বিশিষ্য তত্তৎতাৎপর্যমবিদুষামপি তদর্থমনুতিষ্ঠতাং তাৎপর্য-বিষয়ে বেদঃ প্রমাণমিতি সামান্যতস্তদভ্যুপগমস্য সত্ত্বাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ১০

উহাতে অনুবাদকত্ব-দোষ আসিয়া পড়িবে। যাহাতে এই অনুবাদকত্ব-দোষ না আসে, তাহার জন্য অবশ্যই কোন অলৌকিক অর্থে প্রত্যেক বেদবাক্যের পরম তাৎপর্য স্বীকার করিতে হইবে। কর্ম বা ব্রহ্মই এইরূপ অলৌকিক অর্থ। সুতরাং প্রত্যেক বিভিন্ন বেদবাক্যের অবান্তর তাৎপর্য যাহাই থাকুক না কেন, উহাদের প্রত্যেকেরই পরম তাৎপর্য যে কর্মে বা ব্রহ্মে, ইহা জানা অসম্ভব নহে। অতএব অসর্বজ্ঞের পক্ষেও সমগ্রভাবে বেদের তাৎপর্যার্থ জানা অসম্ভব হয় না[১]।

পূর্বে আমরা যে অনুমানের উল্লেখ করিয়াছি (অর্থাৎ 'নমস্কারাদিকং বেদবোধিতকর্তব্যতাকং সদাচারবিষয়ত্বাৎ দর্শবৎ') তাহাতে যাহা হেতু অর্থাৎ 'সদাচারবিষয়ত্ব', তাহা ভোজনাদিতে ব্যভিচারী হয়। অতএব ঐ হেতু কখনই 'বেদবোধিতকর্তব্যতাকত্ব'রূপ সাধ্যে প্রমাণ হইতে পারে না। যাঁহারা সৎ তাঁহারা ভোজনাদির অনুষ্ঠান করেন; অথচ ভোজনাদির কর্তব্যতা বেদের দ্বারা কথিত হয় নাই। নিজের প্রয়োজনেই মানুষ আহারাদি করে; উহার জন্য বিধি-বাক্যের অপেক্ষা থাকে না। সুতরাং ঈদৃশ ব্যভিচার বারণ করিবার জন্য 'আচার'কে অলৌকিকবিষয়ক বলিতে হইবে। তাহা হইলে পূর্বোক্ত ব্যভিচারের অবকাশ থাকিবে না। কারণ ভোজনাদি অলৌকিক বস্তু নহে। অতএব উহাতে 'সদাচারবিষয়ত্ব' থাকিলেও 'অলৌকিকসদাচারবিষয়ত্ব' থাকে না।

কিন্তু ইহাতেও হেতুটী ব্যভিচার-দোষ হইতে সর্বথা নির্মুক্ত হয় নাই। কারণ রাত্রিশ্রাদ্ধাদিতে অলৌকিকসদাচারবিষয়ত্ব আছে; অথচ উহাতে বেদবোধিত-কর্তব্যতাকত্ব নাই। সুতরাং সাধ্যশূন্য রাত্রিশ্রাদ্ধাদিতে হেতু থাকায় উহা ব্যভিচারী হইল। এই ব্যভিচার বারণ করিবার জন্য আচারে 'অবিগীতত্ব'রূপ আরও একটী বিশেষণ দিতে হইবে। তাহা হইলে 'অলৌকিকবিষয়ক-অবিগীতসদাচারবিষয়ত্ব'ই ফলতঃ উক্ত অনুমানের হেতু হইবে। ইহাতে পূর্বোক্ত ব্যভিচার-দোষ থাকিবে না। কারণ রাত্রিশ্রাদ্ধাদির অনুষ্ঠান অবিগীত নহে। বেদনিষিদ্ধ বলিয়া উহা নিন্দিত অনুষ্ঠান। অতএব হেতুটী না থাকায় ব্যভিচারের শঙ্কাও রহিল না[২]।

---

১ বিশিষ্য তত্তত্তাৎপর্যমবিদুষামপি তদর্থমনুতিষ্ঠতাং তাৎপর্যবিষয়ে বেদঃ প্রমাণমিতি সামান্যতস্তদভ্যুপগমস্য সত্ত্বাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ১০

২ তদাচারে চ ধর্মশাস্ত্রানিষিদ্ধত্বরূপমবিগীতত্বমলৌকিকত্বঞ্চ বিশেষণম্। তেন নিষিদ্ধতদাচারে ভোজনাদ্যাচারে চ ন ব্যভিচারঃ। ঐ

নমস্কারশ্লোকের ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে পাতনিকায় আচার্য বলিয়াছেন যে, গ্রন্থকার গ্রন্থের প্রারম্ভে কায়িক, বাচিক ও মানস এই ত্রিবিধ নমস্কার করিয়াছেন এবং শিষ্যশিক্ষার উদ্দেশ্যে 'প্রণম্য' পদের দ্বারা উক্ত ত্রিবিধ নমস্কার গ্রন্থে নিবদ্ধ করিয়াছেন। আচার্যের এই উক্তি হইতে সাধারণতঃ ইহা বুঝা যায় যে, উক্ত ত্রিবিধ নমস্কারই 'নম্' ধাতুর অর্থ, অন্যথা 'প্রণম্য' পদের দ্বারা ত্রিবিধ নমস্কার নিবদ্ধ করা সম্ভব হইত না। যাহা যে পদের অর্থ নয় তাহাকে কেহ সেই পদের দ্বারা নিবদ্ধ করিতে পারে না। এস্থলে আমাদের বিচার করিয়া দেখিতে হইবে যে, উক্ত ত্রিবিধ নমস্কার মিলিতভাবে 'নম্' ধাতুর অর্থ হইতে পারে কি না। নমস্য হইতে নমস্কর্তার অপকর্ষবোধক করকপাল-সংযোগাদিরূপ যে কায়িক ব্যাপার তাহাকে কায়িক, নমস্য হইতে নমস্কর্তার অপকর্ষবোধক 'ভবন্তং নমামি' অথবা 'ভবতে নমঃ' ইত্যাদি যে শব্দপ্রয়োগ তাহাকে বাচিক এবং ঐরূপ অপকর্ষবোধক ভক্তিশ্রদ্ধারূপ যে ব্যাপার তাহাকে মানস নমস্কার বলা হইয়াছে। উক্ত ত্রিবিধ নমস্কার প্রত্যেকে পরস্পর বিজাতীয়। এমন কোন সাধারণ ধর্ম ইহাদের মধ্যে দেখা যায় না যাহার দ্বারা ইহার অনুগত বা সংগৃহীত হইতে পারে। এইরূপ হইলে 'নম্' ধাতুটী কখনই একবারমাত্র উচ্চারিত হইয়া ত্রিবিধ নমস্কারকে উপস্থাপিত করিতে পারে না। অতএব এস্থলে আপত্তি হইতে পারে—কিরণাবলীকার ইহা কিরূপে বলিলেন যে, 'প্রণম্য' পদের দ্বারা ত্রিবিধ নমস্কার গ্রন্থে নিবদ্ধ হইয়াছে।

ইহার উত্তরে প্রকাশকার বলিতেছেন যে, বাস্তবিকপক্ষে 'নম্' ধাতুর মুখ্যার্থ 'পূজ্যতাজ্ঞান-রূপ আন্তর ব্যাপার'। উক্ত জ্ঞানকে 'নম্' ধাতুর (অথবা 'নমস্' পদের) মুখ্যার্থ বলিবার হেতু এই যে, যদি ব্যাপারকর্তার নিজের নমস্কার্য-বিষয়ে পূজ্যতাজ্ঞান না থাকে তাহা হইলে পূর্বোক্ত কায়িক ব্যাপার বা শব্দপ্রয়োগ নমস্কার হইবে না। সুতরাং ইহা দেখা যাইতেছে যে, ত্রিবিধ নমস্কারের মধ্যে পূজ্যতাজ্ঞানরূপ ব্যাপারই প্রধান এবং উক্ত জ্ঞানাত্মক ব্যাপার ত্রিবিধ নমস্কারে বিশেষণরূপে প্রবিষ্ট থাকায় উহার বোধ না হইলে নমস্কাররূপ অর্থের বোধও হইতে পারে না। সুতরাং এই যে বোধাত্মক ব্যাপার যাহাকে মানস নমস্কার বলা হইয়া থাকে, তাহাই প্রধান এবং 'নমঃ' প্রভৃতি পদের মুখ্যার্থ। অতএব অপর দ্বিবিধ নমস্কার উহার লক্ষ্যার্থ হইবে[১]।

---

১ অত্র জ্ঞানবিশেষপূর্বকত্বমপ্রতিসন্ধায় কায়িকাদৌ নমস্কারপদাপ্রয়োগান্নাগৃহীতবিশেষণন্যায়েন মানস এব নমস্কারোঽন্যত্র লক্ষণা। প্রকাশ, পৃঃ ১১

এক্ষণে জিজ্ঞাস্য এই যে, মানস নমস্কারই যদি নমঃ প্রভৃতি পদের মুখ্যার্থ হয় এবং বাচিক ও কায়িক নমস্কার উহার লক্ষ্যার্থ বলিয়া বর্ণিত হয়, তাহা হইলে 'কায়বাঙ্মনোভিঃ কৃতং পরাপরগুরুনমস্কারম্' এই গ্রন্থের সঙ্গতি কিরূপে হইতে পারে? ইহার সমাধান করিতে গিয়া কেহ কেহ বলেন—'শরীর ও বাক্যের দ্বারা উপলক্ষিত যে মন, তাহার দ্বারা অনুষ্ঠিত নমস্কার।' অপর কেহ কেহ বলেন যে, কায়িক নমস্কার, বাচিক নমস্কার ও মানস নমস্কার ইহারা তিনটী পৃথক্ জাতি। নানার্থক 'নমস্কার পদ হইতে উহারা প্রতীত হইয়া থাকে। সুতরাং প্রকৃতস্থলে 'প্রণম্য' পদটীকে তিনবার আবৃত্তি করিয়া উহা হইতে তিনটী অর্থ পাইতে হইবে[১]।

কর্তব্যাপেক্ষয়া প্রণামস্য পূর্বকালত্বাৎ ক্ত্বানির্দেশঃ। ভক্তিশ্রদ্ধাতিশয়লক্ষণঃ প্রকর্ষঃ প্রশব্দেন দ্যোত্যতে।

('পদার্থধর্মসংগ্রহ' রূপ) কর্তব্য হইতে প্রণাম পূর্বকালবর্তী বলিয়া 'ক্ত্বা' প্রত্যয়ের দ্বারা (উহা) নির্দিষ্ট হইয়াছে। ('নম্' ধাতুর অর্থ নমস্কার); 'প্র' উপসর্গের দ্বারা উহার উৎকর্ষ দ্যোতিত হইয়াছে। (প্রকৃতস্থলে) ভক্তি বা শ্রদ্ধাকেই উৎকর্ষ বলিয়া বুঝিতে হইবে। (অতএব 'প্র-নম্' ধাতু শ্রদ্ধাভক্ত্যাদিযুক্ত নমস্কারকে উপস্থাপিত করিয়াছে।)

'প্রণম্য' পদটী ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ান্ত নহে, ল্যপ্-প্রত্যয়ান্ত। সুতরাং 'প্রণামস্য পূর্বকালত্বাৎ ক্ত্বানির্দেশঃ'—আচার্যের এই উক্তি সঙ্গত বলিয়া মনে হয় না। এস্থলে বক্তব্য এই যে, ক্ত্বাচ্ ও ল্যপ্ এই দুইটি প্রত্যয় তুল্যার্থক। পাণিনিমতে নঞ্ভিন্ন সমাস পূর্বে থাকিলে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের স্থলে ল্যপ্প্রত্যয় হইয়া থাকে। সুতরাং 'ক্ত্বানির্দেশঃ' এই কথাটী অসঙ্গত হয় নাই।

প্রাচীন নৈয়ায়িকগণের মতে অব্যবহিতপূর্বকালত্বই ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ[২]। কিন্তু ঐরূপ অর্থ স্বীকার করিলে আপত্তি হইবে যে, প্রকৃতস্থলে

---

১ তথাচ কায়েন বাচা চোপলক্ষিতেন মনসা কৃতমিতি যোজনেত্যেকে। কায়িকাদৌ নমস্কারত্বং জাতিত্রয়মেবেতি। তত্র নমস্কারপদং নানার্থমেব। পদাবৃত্ত্যা প্রণম্যেতি পদা-বৃত্তিনিবন্ধনমিত্যন্যে। প্রকাশ, পৃঃ, ১২

২ অব্যবহিতপূর্বকালত্বস্তু ক্ত্বাবাচ্যত্বাৎ। ঐ

কর্তব্য গ্রন্থকে অপেক্ষা করিয়া তাহার অব্যবহিতপূর্ববর্তিত্বকে ক্তাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলিয়া গ্রহণ করিলে মুনিপ্রণামে ঐ অর্থ সম্ভব হইলেও ঈশ্বরপ্রণামে উহা সম্ভব হইবে না। কারণ 'প্রণম্য' পদের দ্বারা প্রণামদ্বয় বোধিত হইয়াছে—একটী ঈশ্বরপ্রণাম, অপরটী মুনিপ্রণাম। ঈশ্বরপ্রণাম মুনিপ্রণামের দ্বারা ব্যবহিত হওয়ায় উহা গ্রন্থের অব্যবহিতপূর্ববর্তী হইতে পারে না। এস্থলে ইহাও বলা সমীচীন হইবে না যে, প্রকৃতক্ষেত্রে গ্রন্থকে অবধি করিয়া অব্যবহিতপূর্ববর্তিত্বের কথা বলা হয় নাই—পরন্তু প্রণামকে অবধি করিয়াই উহা বলা হইয়াছে। কারণ এইরূপ হইলে মুনিপ্রণামের অপেক্ষায় ঈশ্বর-প্রণামের অব্যবহিতপূর্ববর্তিত্বে কোন বাধা থাকে না ইহা সত্য; কিন্তু উহাতে অসঙ্গতি থাকিয়াই যায়। কারণ, মুনিপ্রণামরূপ দ্বিতীয় প্রণাম কোন প্রণামেরই পূর্ববর্তী নহে—উহা ঈশ্বরপ্রণামের উত্তরবর্তী এবং দ্বিতীয় প্রণামের সমকালবর্তী হইয়াছে। সুতরাং ক্তাচ্-প্রত্যয়ের দ্বারা দুইটী প্রণামের কোনপ্রকারেই প্রণামের প্রতি অব্যবহিতপূর্ববর্তিত্ব বোধিত হইতে পারে না। ইহার উত্তরে আমরা বলিতে পারি যে, পূর্বপক্ষী গ্রন্থের অভিপ্রায় না বুঝিয়াই পূর্বোক্ত আপত্তি করিয়াছেন। প্রকৃতস্থলে কর্তব্য গ্রন্থকে অবধি করিয়াই অব্যবহিতপূর্ববর্তিত্ব ক্তাচ্-প্রত্যয়ের দ্বারা বিবক্ষিত হইয়াছে। প্রণামত্বরূপ অনুগত ধর্মের দ্বারা ঈশ্বরপ্রণাম ও মুনিপ্রণাম অনুগত হওয়ায় গ্রন্থ হইতে উহাদের অনুগতরূপে অব্যবহিতপূর্বকালত্ব থাকে। অতএব এক্ষণে ক্তাচ্-প্রত্যয়ের যাহা অর্থ অর্থাৎ অব্যবহিতপূর্ববর্তিত্ব, তাহার সহিত প্রণামের অন্বয়ে বাধা থাকে না[১]।

প্রকাশকার প্রকারান্তরে অব্যবহিতপূর্ববর্তিত্বের উপপাদন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, প্রকৃতস্থলে 'কর্তব্য'কে অপেক্ষা করিয়া উহার অব্যবহিত-পূর্ববর্তিত্ব ক্তাচ্-প্রত্যয়ের দ্বারা বিবক্ষিত হইয়াছে। সুতরাং আর কোন দোষের সম্ভাবনা রহিল না। কারণ কর্তব্য 'পদার্থধর্মসংগ্রহ' হইতে 'মুনিপ্রণামে' এবং কর্তব্য 'মুনিপ্রণাম' হইতে 'ঈশ্বরপ্রণামে' অব্যবহিত-পূর্ববর্তিত্ব বিদ্যমান আছে। কর্তব্যত্বরূপে আমরা গ্রন্থকে এবং মুনিপ্রণামকে অনুগত বলিয়া গ্রহণ করিতে পারি। কারণ প্রকৃতস্থলে গ্রন্থকার গ্রন্থ ও

১ প্রণামত্বেন দ্বয়োরপি প্রণাময়োঃ কর্তব্যসংগ্রহাপেক্ষয়া পূর্বকালত্বাৎ ক্ত্বানির্দেশপ্রয়োগঃ ইত্যর্থঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১২

মুনিপ্রণাম দুইটাই করিয়াছেন। সুতরাং কর্তব্যত্বরূপে সংগৃহীত দুইটী অর্থের মধ্যে একটীর অব্যবহিতপূর্ববর্তিত্ব মুনিপ্রণামে ও অপরটীর অব্যবহিতপূর্ব-বর্তিত্ব ঈশ্বরপ্রণামে থাকায় ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অন্বয় যথাযথভাবেই উপপন্ন হইবে[১]।

কিন্তু পূর্বোক্ত সমাধান নবীনগণের অভিমত নহে। কারণ প্রধান-ক্রিয়াকে অপেক্ষা করিয়াই ক্ত্বাচ্-প্রত্যয় অব্যবহিতপূর্ববর্তিত্ব-রূপ নিজ অর্থকে অভিহিত করে। প্রকৃতস্থলে গ্রন্থপ্রণয়নই প্রধানক্রিয়া। উক্ত প্রধানক্রিয়ার অব্যবহিতপূর্ববর্তিত্ব ঈশ্বরপ্রণামে নাই, যেহেতু উহা মুনিপ্রণামেব দ্বাবা ব্যবহিত হইয়াছে। অতএব তাঁহারা মনে করেন যে, পূর্বকালবর্তিত্বমাত্রই ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ, অব্যবহিতপূর্বকালবর্তিত্ব নহে। গ্রন্থপ্রণয়ন-রূপ প্রধান-ক্রিয়ার পূর্বকালবর্তিত্ব দুইটী প্রণামেই আছে। অতএব ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ার্থের অন্বয়ে কোন বাধা নাই[২]।

এখন প্রশ্ন হইতে পারে যে, গ্রন্থারম্ভে নমস্কার কর্তব্য হইলেও নমস্কাব যে গ্রন্থারম্ভের পূর্বকালবর্তী ইহা প্রতিপাদন করিবার বিশেষ তাৎপর্য কি। যদি নমস্কারের কর্তব্যত্বমাত্রই আবশ্যক হয়, তাহা হইলে 'নমঃ' এই অব্যয়পদের দ্বারাই উহা বাচনিকভাবে সম্পন্ন হইতে পারে—উহার জন্য 'প্রণম্য' এই ল্যপ্-প্রত্যয়ান্ত পদ প্রয়োগ করিবার প্রয়োজন নাই। ল্যপ্-প্রত্যয়ান্ত পদের প্রয়োগ করিলে উহার দ্বারা প্রধানক্রিয়ার পূর্বকালবৃত্তিত্ব বোধিত হইবেই। যদি নমস্কারে প্রধানক্রিয়ার পূর্বকালবর্তিত্ব প্রতিপাদন করা নিষ্প্রয়োজন হয়, তাহা হইলে ল্যপ্-প্রত্যয়ান্ত পদের প্রয়োগ অনাবশ্যকই হইয়া যাইবে।

ইহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিবেন যে, প্রকৃতস্থলে শিষ্যশিক্ষার জন্য নমস্কারে প্রধানক্রিয়ার পূর্বকালবর্তিত্ব প্রতিপাদন করা আবশ্যক। ল্যপ্-প্রত্যয়ের দ্বারা গ্রন্থপ্রণয়ন-রূপ প্রধানক্রিয়া হইতে প্রণামের পূর্বকালবর্তিত্ব প্রতিপাদিত হওয়ায় শিষ্যগণ ইহা বুঝিবেন যে, গ্রন্থপ্রণয়নের পূর্বে নমস্কার করা প্রয়োজন[৩]।

---

১ যদ্বা নাত্র বিশেষাপেক্ষা কিন্তু কর্তব্যমাত্রাপেক্ষা, সা চোভয়োরপ্যস্তীত্যর্থঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১৩

২ নবীনাস্তু ক্ত্বাপ্রত্যয়স্য পূর্বকালত্বমাত্রার্থত্বাত্তস্য চ ব্যবধানেঽপি সত্ত্বান্নায়মাক্ষেপঃ। ঐ

৩ কর্তব্যমাত্রাপেক্ষয়া প্রণামস্য পূর্বকালত্বভাবে দর্শিতে শিষ্যা অপি তথা কুর্বন্তিতি শিষ্য-শিক্ষার্থমিত্যর্থঃ। ঐ

এস্থলে পুনরায় হইতে পারে যে, কেহ কেহ সমানকর্তৃকত্বকেই ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলিয়াছেন[১]। তাঁহাদের মতে পূর্বকালবর্তিত্ব ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ নহে। কারণ উক্ত অর্থ আক্ষেপের (অর্থাৎ অনুমান অথবা অর্থাপত্তির) দ্বারা পাওয়া যায়। যে অর্থ আক্ষেপের দ্বারা পাওয়া যায় উহাকে পদার্থ বা শক্যার্থ বলা যায় না[২]। 'স্নাত্বা ভুক্ত্বা শয়িত্বা গচ্ছতি' ইত্যাদি স্থলে একই কর্তা অনেকগুলি ক্রিয়ার সহিত অন্বিত হইতেছে। একজন কর্তার পক্ষে সকলগুলি ক্রিয়ার সহিত এককালে অন্বয় সম্ভব নহে। সুতরাং এক কর্তার সহিত অনেক ক্রিয়ার যুগপৎ অন্বয় সম্ভব না হওয়ায় ঐ ক্রিয়াগুলির মধ্যে একের অপেক্ষায় অন্যের পূর্বকালবর্তিত্ব অথবা উত্তরকাল-বর্তিত্ব স্বীকার করিতেই হইবে। অতএব পূর্বকালবর্তিত্ব অথবা উত্তরকাল-বর্তিত্ব আক্ষেপের দ্বারা পাওয়া যায় বলিয়া উহাকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলা সমীচীন হইতে পারে না[৩]। অন্য প্রমাণের দ্বারা যে অর্থকে পাওয়া যায় না, উহাকেই শক্যার্থ (অর্থাৎ শব্দপ্রমাণবেদ্য অর্থ) বলা হইয়া থাকে।

এস্থলে বক্তব্য এই যে, যাঁহারা যে সমানকর্তৃকত্বকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলিয়া এক কর্তার সহিত অনেক ক্রিয়ার অন্বয়স্থলে ক্রিয়াগুলির পূর্বাপরভাব আক্ষেপলভ্য বলিয়াছেন, তাঁহাদের বিরুদ্ধে আপত্তি হইতে পারে যে, আক্ষেপের দ্বারা ক্রিয়াবিশেষের পূর্ববর্তিত্ব উপপাদন করা যায় না। 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' ইত্যাদি স্থলে ভোজন ও গমন এই দুই ক্রিয়া যে এককর্তৃক তাহা ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের দ্বারা বিবক্ষিত হইলেও উহাদের পৌর্বাপর্য বা ক্রম যে কেবল ভোজনক্রিয়া পূর্বকালীন হইয়া গমনক্রিয়া পরবর্তী হইলেই উপপন্ন হয় এমন নহে, গমনক্রিয়া পূর্বকালীন হইয়া ভোজনক্রিয়া পরবর্তী হইলেও উহা উপপন্ন হইতে পারে। সুতরাং

---

১ বৈয়াকরণভূষণকার কোণ্ডভট্ট স্বীয় গ্রন্থে মীমাংসকগণকে এই মতের সমর্থক বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন। (তস্মাৎ সমানকর্তৃকত্বং ক্ত্বাবাচ্যমিতি মীমাংসকাঃ। বৈয়াকরণভূষণ, পৃঃ ১৯১) আমরা যতদূর দেখিয়াছি তাহাতে প্রকাশিত কোনও মীমাংসাগ্রন্থে সমানকর্তৃকত্বকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থরূপে উল্লিখিত হইতে দেখি নাই। মীমাংসাভাষ্যকার শবরস্বামী, কুমারিলভট্ট প্রভৃতির মত পরে আলোচিত হইবে (পৃঃ ২৬-২৮)

২ ননু সমানকর্তৃকত্বং ক্ত্বাবাচ্যং ততো নিয়মেন তদুপস্থিতেঃ পূর্বকালত্বং তথাপ্যেশক্যম্। তস্যাক্ষেপতোঽপি লব্ধেঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১৩

৩ ……তথাপি প্রধানক্রিয়ামনেকামেকঃ কর্তৈকদা ন করোতীতি আক্ষেপো যুক্তঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১৩-১৪

আক্ষেপের দ্বারা পূর্বাপরভাব পাওয়া যায়, একথা স্বীকার করিলে পূর্বোক্ত স্থলে লোকে ভোজনকে পূর্ববর্তী না বুঝিয়া গমনকেও পূর্ববর্তী বুঝিতে পারে। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে উক্ত স্থলে 'ভোজন গমনের পূর্ববর্তী' এইরূপ অর্থই নিয়ত প্রতিপাদিত হইয়া থাকে; 'গমন ভোজনের পূর্ববর্তী' ইহা কখনও প্রতিপাদিত হয় না[১]। অতএব ইহা দেখা যাইতেছে যে, ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের দ্বারা পূর্ববর্তিত্বরূপ অর্থও প্রতিপাদিত হওয়া আবশ্যক। কারণ ঐরূপ হইলে উক্ত বাক্যের দ্বারা গমনক্রিয়ার পূর্ববর্তিত্ব বোধিত হইতে পারিবে না। ভোজনক্রিয়াপ্রতিপাদক ভুজ্-ধাতুর সহিত ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের সম্বন্ধ থাকায় উক্ত ক্ত্বাচ্-প্রত্যয় স্বসম্বন্ধী ভুজ্-ধাতুর যাহা অর্থ তাহারই পূর্ববর্তিত্ব প্রতিপাদন করিবে। সুতরাং একথা বলিতে পারা যায় না যে, কেবল সমানকর্তৃত্বই ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ, পূর্ববর্তিত্ব নহে।

পূর্বোক্ত মতের সমর্থনে কেহ কেহ বলিতে পারেন যে, যদিও পূর্বকালবর্তিত্ব ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থে অন্তর্ভুক্ত নহে ইহা সত্য, তথাপি 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' ইত্যাদি স্থলে আক্ষেপের দ্বারা ভোজনক্রিয়াতেই পূর্ববর্তিত্ব পাওয়া যাইবে, গমনক্রিয়াতে নহে। কারণ উক্ত বাক্যে পাঠক্রমানুসারে ভুজ্-ধাতুর প্রয়োগ পূর্ববর্তী হওয়ায় উহার দ্বারা উপস্থাপিত ভোজনক্রিয়ারই গমনক্রিয়ার প্রতি পূর্ববর্তিত্ব আক্ষিপ্ত হইবে। কিন্তু এস্থলে প্রতিবাদীও বলিতে পারেন যে, পূর্বোক্ত যুক্তি সমীচীন নহে। কারণ 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' এইরূপ প্রয়োগ না করিয়া 'ব্রজতি ভুক্ত্বা' এইরূপ প্রয়োগ করিলে পূর্বকথিত যুক্তি অনুসারে ভোজনক্রিয়ার পূর্ববর্তিত্ব আক্ষিপ্ত হইবার কোন সম্ভাবনা নাই। ঐ স্থলে বাক্যের পাঠক্রমানুসারে পূর্বে ব্রজ্-ধাতুরই নির্দেশ রহিয়াছে। ফলে পূর্বপ্রযুক্ত ব্রজ্-ধাতুর অর্থ গমনক্রিয়ারই পূর্ববর্তিত্ব আক্ষিপ্ত হইয়া যাইবে। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে তাহা হয় না। কারণ 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' ও 'ব্রজতি ভুক্ত্বা'—এই উভয়স্থলেই 'ভোজনক্রিয়া গমনক্রিয়ার পূর্ববর্তী' লোকে এই অর্থই বুঝিয়া থাকে। লোকে যে নিয়মিতভাবে ক্রিয়াবিশেষের পূর্ববর্তিত্ব বুঝিয়া থাকে, ইহা আক্ষেপের দ্বারা কখনই ব্যাখ্যাত হইতে পারে না[২]।

---

১ অথৈবং ভুক্ত্বা ব্রজতীত্যাদৌ ব্রজনক্রিয়ায়া অপি পূর্বকালত্বেনৈককর্তৃকত্বোপপত্তৌ নিয়তক্রিয়াপূর্বভাববোধানুপপত্তিঃ। প্রকাশ, পৃ, ১৪

২ এককর্তৃকক্রিয়য়োঃ পূর্বোত্তরভাবনিয়মে পূর্বোপস্থিতক্রিয়ায়ামেব পূর্বকালত্বং যুজ্যত ইতি চেন্ন, ব্রজতি ভুক্ত্বেত্যত্র তদভাবাৎ। ঐ

এই প্রসঙ্গে ইহাও বলিতে পারা যায় না যে, 'ব্রজতি ভুক্ত্বা' এইরূপ প্রয়োগ সাধু নহে, পরন্তু 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' এইভাবে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ান্ত পদকে পূর্বে সন্নিবিষ্ট করিলেই প্রয়োগটী সাধু হইবে। কারণ বাক্যোচ্চারণে বক্তার ইচ্ছাই নিয়ামক হওয়ায় তিনি 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' অথবা 'ব্রজতি ভুক্ত্বা' ইহার অন্যতর প্রয়োগ করিতে পারেন। সুতরাং পাঠক্রমানুসারে ভোজন-ক্রিয়াতেই গমনক্রিয়ার পূর্ববর্তিত্ব আক্ষিপ্ত হইবে, একথা সমীচীন হইতে পারে না[১]।

এতদ্ব্যতীত 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' ইত্যাদি স্থলে সমপ্রধানভাবে ভোজন ও গমন এই দুইটী ক্রিয়াতে যে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ 'সমানকর্তৃকত্বে'র অন্বয় হয়, তাহা নহে। কারণ প্রত্যয়ার্থ স্বীয় প্রকৃতির অর্থের সহিত অন্বিত হইয়া থাকে, অন্যের সহিত নহে। 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' এই স্থলে ভুজ্-ধাতুর উত্তর ক্ত্বাচ্-প্রত্যয় বিহিত হইয়াছে। সুতরাং ঐ ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ যে সমানকর্তৃকত্ব, তাহা ভোজনের সহিতই অন্বিত হইবে, গমনের সহিত নহে। গমনার্থের বোধক ব্রজ্-ধাতু ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের প্রকৃতিভূত নহে। উক্ত স্থলে ব্রজ্-ধাতুর অর্থ 'গমনে'র সহিত অন্বিত যে ভুজ্-ধাতুর অর্থ 'ভোজন', তাহাতেই উত্তরবর্তী ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ 'সমানকর্তৃত্বে'র অন্বয় স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে উক্ত স্থলে 'গমনের সহিত অন্বিত ভোজনে'ই 'সমানকর্তৃত্বে'র অন্বয় হইবে[২]। আর এইরূপ অন্বয় স্বীকার করিলে গমনের অপেক্ষায় ভোজন প্রধান হওয়ায় আক্ষেপের দ্বারা ভোজনের অপেক্ষায় পূর্ববর্তিত্ব গমনেই প্রতীত হইবে, গমনের অপেক্ষায় ভোজনের পূর্ববর্তিত্ব উহা দ্বারা বোধিত হইতে পারিবে না। কারণ গমনক্রিয়া ভোজনক্রিয়াংশে উপসর্জনীভূত হওয়ায় অপ্রধান হইয়া গিয়াছে[৩]। সুতরাং একথা বলা সম্ভব হয় না যে, আক্ষেপের দ্বারাই পূর্ববর্তিত্বের বোধ হইয়া থাকে। আরও কথা এই যে, এককর্তৃকত্বকেও ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলা সঙ্গত নহে। কারণ 'রথে চ বামনং দৃষ্ট্বা পুনর্জন্ম ন বিদ্যতে' ইত্যাদি স্থলে দর্শন ও বিদ্যমানতা এই দুইটী

---

১ ন হি পূর্বভাবিক্রিয়াবাচকং পদং প্রাক্ প্রযুজ্যত ইতি নিয়মঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১৪

২ ভুক্ত্বা ব্রজতীত্যত্র হি ভোজনব্রজনক্রিয়য়োরেকঃ কর্তেতি নানুভবঃ অপি তু ব্রজনক্রিয়য়া সহ ভুজিক্রিয়ৈককর্তৃকেতি। ঐ

৩ তথা চ ভুজিক্রিয়ায়াঃ প্রাধান্যেনোপস্থিতেস্তদপেক্ষমেব পূর্বকালত্বং কল্প্যতে। ঐ

ক্রিয়া এককর্তৃক নয়, অথচ ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের প্রয়োগ হইয়াছে[১]। আবার পূর্বকালীনত্বকেও ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলা যায় না। কারণ 'মুখং ব্যাদায় স্বপিতি' ইত্যাদি স্থলে নিদ্রা ও মুখব্যাদান এই ক্রিয়াদ্বয় সমানকালীন, অথচ ক্ত্বাচ্-প্রত্যয় প্রযুক্ত হইয়াছে[২]।

আরও কথা এই যে, যাঁহারা এককর্তৃকত্বকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলিতে চাহেন, তাঁহাদিগকে জিজ্ঞাসা করা যাইতে পারে যে, তাঁহারা এককর্তৃকত্ব বলিতে কি বুঝেন? যদি একটী কৃতি বা প্রযত্নের দ্বারা যাহারা সিদ্ধ অর্থাৎ নিষ্পন্ন তাহারাই এককর্তৃক হয় অর্থাৎ এককৃতিসাধ্যত্বকেই এককর্তৃকত্ব বলা যায়, তাহা হইলেও দোষ হইবে যে, 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' ইত্যাদি স্থলে তাদৃশ এককর্তৃকত্ব বাক্যার্থ হইতে পারিবে না। কারণ উক্ত স্থলে ভোজনানুকূল প্রযত্ন ও গমনানুকূল প্রযত্ন পরস্পর ভিন্ন[৩]। সুতরাং ঐ দুইটী ক্রিয়াকে উক্ত অর্থে এককর্তৃক বলিয়া গ্রহণ করা যায় না।

এস্থলে বলা যাইতে পারে যে, এককৃতিসাধ্যত্বই এককর্তৃকত্ব নহে, পরন্তু একজাতীয়কৃতিসাধ্যত্বই এককর্তৃকত্ব। ইহাতে পূর্বোক্ত দোষের সম্ভাবনা থাকিবে না। কারণ ভোজন ও গমনের অনুকূল প্রযত্নগুলি পৃথক্ পৃথক্ হইলেও উক্ত দুইটী প্রযত্নই প্রবৃত্তিত্ব-রূপে একজাতীয়। সুতরাং একজাতীয় প্রযত্নদ্বয়ের দ্বারা নিষ্পাদ্য ভোজন ও গমন-রূপ ক্রিয়াদ্বয়ের এককর্তৃকত্ব উপপন্ন হইতে পারে। কিন্তু এইরূপ একজাতীয়কৃতিসাধ্যত্বকে এককর্তৃকত্ব বলিলেও অসঙ্গতি থাকিয়াই যাইবে। কারণ যে স্থলে পুরুষবিশেষের ভোজন ও পুরুষান্তরের গমনক্রিয়া হইয়াছে, সে স্থলেও 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' এইরূপ প্রয়োগের আপত্তি হইয়া পড়িবে। যেহেতু ঐ স্থলেও দুইটী ক্রিয়াই প্রবৃত্তিত্ব-রূপে অনুগত প্রযত্নের দ্বারা নিষ্পন্ন হইয়াছে। সুতরাং একজাতীয়কৃতিসাধ্যত্ব-রূপ এককর্তৃকত্ব বিদ্যমান থাকায় তাদৃশ প্রয়োগের আপত্তি দুর্নিবার হইয়া পড়িবে[৪]।

যদি বলা যায় যে, এককর্তৃকত্ব বলিতে এককৃতিসাধ্যত্ব অথবা একজাতীয়কৃতিসাধ্যত্ব বুঝায় না, পরন্তু কৃতির আশ্রয়ের যে ঐক্য তাহাকেই বুঝায়; তাহা হইলেও দোষ হইবে যে, যে স্থলে কোন পুরুষ একই প্রযত্নের দ্বারা সমকালে

---

১ ভিন্নকর্তৃকত্বেঽপি ক্ত্বাদর্শনাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ১৪

২ অপি চ মুখং ব্যাদায় স্বপিতীত্যত্র ক্ত্বান্তান্ন পূর্বকালত্বং প্রতীয়তে। ঐ

৩ নাদ্যঃ, ভুক্ত্বা ব্রজতীত্যাদৌ কৃতিভেদাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ১৫

৪ ন দ্বিতীয়ো, নানাপুরুষকৃতীনামপ্যেকজাতীয়ত্বাৎ। ঐ

অনেকগুলি লোষ্ট্র নিক্ষেপ করিয়াছেন এবং ক্রিয়াগুলি সমকালেই উৎপন্ন হইয়াছে, সেই স্থলেও ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ান্ত প্রয়োগের আপত্তি দুর্নিবার হইয়া পড়িবে। কারণ তাদৃশ স্থলে কৃতি বা প্রযত্নের আশ্রয় একই পুরুষ। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে তাদৃশ স্থলে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ান্তের প্রয়োগ হয় না[1]। অতএব কৃতির আশ্রয়ের ঐক্যকে এককর্তৃকত্ব বলা যায় না। সুতরাং ইহা দেখা যাইতেছে যে, এককর্তৃকত্বের যথার্থ নির্বাচন সম্ভবপর নহে।

যদিও ক্রিয়াবিশেষের নিয়তভাবে পূর্ববর্তিত্ব আক্ষেপাদি-লভ্য না হওয়ায় উহাকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে, তথাপি উক্ত পূর্বকালত্ব ও সমানকর্তৃকত্ব এই উভয়কে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলা যাইবে না। কারণ সমানকর্তৃকত্ব-রূপ অর্থ অন্বয়বলেই পাওয়া যাইতে পারে। 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' ইত্যাদি স্থলে ভোজন ও গমন এই দুইটী ক্রিয়া সমপ্রধানভাবে শাব্দবোধে ভাসমান হয় না, পরন্তু ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ান্ত ধাতুর অর্থ 'ভোজন' তিপ্-প্রত্যয়ান্ত ধাতুর অর্থ 'গমনে'র সহিত পুচ্ছলগ্নভাবে অন্বিত হইয়াই প্রকাশ পাইয়া থাকে। অর্থাৎ ভোজনক্রিয়া গমনক্রিয়াতে সামানাধিকরণ্য-সম্বন্ধে অন্বিত হয়। ইহার ফলে দুইটী ক্রিয়ার একাধিকরণকত্ব অন্বয়বলেই পাওয়া যায়। অতএব ক্রিয়াদ্বয়ের সমানকর্তৃকত্বও অন্বয়বলে পাওয়া গেল। ব্যাকরণশাস্ত্রে ক্রিয়ার আশ্রয়ত্বরূপ স্বাতন্ত্র্যকেই কর্তৃত্ব বলা হইয়াছে। সুতরাং সমানকর্তৃকত্ব-রূপ অর্থ অন্বয়বলে পাওয়া যায় বলিয়া উহাকে শক্যার্থ বলা সঙ্গত হইবে না। তুল্য যুক্তিতে 'ভোক্তুং ব্রজতি', 'পশ্যন্ ব্রজতি' ইত্যাদি স্থলেও ভোজন ও গমন এই ক্রিয়াদ্বয়ের এবং দর্শন ও গমন এই ক্রিয়াদ্বয়ের বিশেষ্যবিশেষণ-ভাবে অন্বয় হইয়া থাকে বলিয়া তাদৃশ অন্বয়বলেই সমানকর্তৃকত্বের প্রতীতি হইয়া থাকে। এজন্য 'সমানকর্তৃকত্ব' তুমুন্ অথবা শতৃ প্রত্যয়েরও শক্যার্থ হইতে পারে না[2]।

অন্য যুক্তির সাহায্যেও ইহা প্রমাণিত করা যাইতে পারে যে, সমানকর্তৃকত্ব ও পূর্বকালীনত্ব এই দুইটীকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলা যায় না। কারণ পূর্ব হইতে আরব্ধ মুখব্যাদান যদি নিদ্রাকালেও অনুবৃত্ত হয় তাহা হইলেই 'মুখং

১ নাস্ত্যঃ, এককৃতিসাধ্যে যুগপদুৎপন্ননানাতৃণচ্ছিদাদৌ ব্যভিচারাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ১৫-১৬

২ ভুক্ত্বা ব্রজতীত্যত্র ভোজনব্রজনকর্ত্রোরভেদস্তু বিশেষণবিশেষ্যভাবমহিম্না বাক্যার্থঃ স্বনাশকান্নাৎ। ভোক্তুং ব্রজতি পশ্যন ব্রজতীত্যত্রেব। ন হি লট্তুমুনোরপি সমানকর্তৃকত্বং বাচ্যম্। প্রকাশ, পৃঃ ১৬

ব্যাদায় স্বপিতি' এইরূপ প্রয়োগ হইয়া থাকে[১]। অর্থাৎ কেবল নিদ্রার পূর্বেই মুখটী বিজৃম্ভিত ছিল কিন্তু নিদ্রা আসিতেই উহা বন্ধ হইয়া গিয়াছে এইরূপ অর্থ বুঝাইলে কখনও 'মুখং ব্যাদায় স্বপিতি' এইরূপ প্রয়োগ হয় না। কিন্তু যদি ঐ মুখব্যাদান নিদ্রার সহিত কিছুক্ষণ বর্তমান থাকে, তাহা হইলেই পূর্বোক্ত প্রয়োগ হইয়া থাকে। এইরূপ ক্ষেত্রে যদি আমরা সমানকর্তৃকত্ব ও পূর্বকালীনত্ব এই দুইটীকেই ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলি, তাহা হইলে উক্ত স্থলে বিপরীতভাবে 'সুপ্তা ব্যাদদাতি' এইরূপ প্রয়োগেরও আপত্তি হইয়া যাইবে। কারণ কোন একটী মুখব্যাদানক্রিয়া কোন একটী স্বাপক্রিয়ার পূর্ববর্তী এবং উভয়ক্রিয়া সমানকর্তৃক হওয়ায় উক্ত স্থলে 'মুখং ব্যাদায় স্বপিতি' এইরূপ প্রয়োগের ন্যায় কোন একটী স্বাপক্রিয়া কোন একটী ব্যাদানক্রিয়ার পূর্ববর্তী হওয়ায় ও ক্রিয়াদ্বয়ের সমানকর্তৃকত্ব থাকায় ঐ স্থলে বিপরীতভাবে 'সুপ্তা ব্যাদদাতি' এইরূপ প্রয়োগেরও আপত্তি দুর্নিবার হইয়া পড়িবে।

সুতরাং ইহার সমাধানরূপে আমরা এই কথাই বলিব যে, অন্যলভ্যত্ব-নিবন্ধন সমানকর্তৃকত্ব ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ হইবে না, পরন্তু পূর্বকালত্বই উহার অর্থ হইবে। এইরূপ হইলে পূর্বোক্ত স্থলে 'সুপ্তা ব্যাদদাতি' এইরূপ প্রয়োগের আপত্তির সম্ভাবনা থাকিবে না। কারণ বক্তার বিবক্ষা অনুসারে প্রয়োগ হইয়া থাকে। উক্ত স্থলে স্বাপক্রিয়াবিশেষ ব্যাদানক্রিয়াবিশেষের পূর্বে হইলেও স্বাপক্রিয়ার পূর্ববর্তিত্ব বিবক্ষিত না হওয়ায় 'সুপ্তা ব্যাদদাতি' এইরূপ প্রয়োগ হইবে না। আর স্থলবিশেষে বাস্তবিকপক্ষে উভয়ক্রিয়া সমানকালীন হইলেও ক্রিয়াবিশেষের পূর্ববর্তিত্ব বিবক্ষিত হইলে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয় প্রযুক্ত হইয়া থাকে। 'ভূত্বা ঘটস্তিষ্ঠতি' ইহা প্রচলিত সাধুপ্রয়োগ। ভবন ও স্থিতি এই ক্রিয়াদ্বয় সমানকালীন হইলেও ভবনক্রিয়ার পূর্ববর্তিত্ব বিবক্ষিত হইলে লোকে পূর্বোক্ত প্রয়োগ করিয়া থাকে[২]।

---

১ মুখং ব্যাদায় স্বপিতীত্যত্র ব্যাদানস্যাপি স্বাপানুবৃত্ত্যা তদভিপ্রায়েণ ক্ত্বাপ্রত্যয়ঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১৬

২ এবং ভূত্বা ঘটস্তিষ্ঠতীত্যত্রাপি স্থিতিপূর্বকালবিদ্যমানত্ববিবক্ষয়া প্রয়োগঃ। ঐ

এস্থলে দ্রষ্টব্য এই যে স্থলবিশেষে পূর্বকালত্ব যে ক্ত্বাচ-প্রত্যয়ের অর্থ হইতে পারে না এই বিষয়ে মহাভাষ্যকার পতঞ্জলি ইঙ্গিত করিয়াছেন। স্বাপক্রিয়া ব্যাদানক্রিয়ার পূর্ববর্তী হইলেও ব্যাদানক্রিয়ার উত্তর ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়যোগে 'মুখং ব্যাদায় স্বপিতি' এইরূপ প্রয়োগ স্বীকৃত হইয়াছে। ব্যাদায় স্বপিতীত্যুপসংখ্যানমপূর্বকালত্বাৎ। ন বা স্বপ্নস্যাবরকালত্বাৎ। মহাভাষ্য, পৃঃ ১৭২

ক্তাচ্-প্রত্যয়ের অর্থবিবেচনা প্রসঙ্গে নব্য নৈয়ায়িক গঙ্গেশ বলিয়াছেন যে, আনন্তর্যই ক্তাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ, পূর্বকালত্ব নহে। কারণ 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' ইত্যাদি স্থলে 'ভোজনানন্তরকালীন যে গমন তাহার কর্তা' এইরূপেই বাক্যার্থের অনুভব হইয়া থাকে, 'গমনপূর্বকালীন যে ভোজন তাহার কর্তা' এইরূপে বাক্যার্থের অনুভব হয় না। পূর্বোক্তরূপে বাক্যার্থবোধ স্বীকার করিলে আনন্তর্যকেই ক্তাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলা স্বারসিক হয়। কারণ তাহা হইলে ক্তাচ্-প্রত্যয়ের আনন্তর্য-রূপ অর্থ সাক্ষাৎসম্বন্ধে গমনে অন্বিত হইতে পারে। যদি আনন্তর্যকে পরিত্যাগ করিয়া পূর্বকালত্বকেই ক্তাচ্-প্রত্যয়ের অর্থরূপে গ্রহণ করা যায়, তাহা হইলে উহা সাক্ষাৎসম্বন্ধে গমনে অন্বিত হইতে পারিবে না। কারণ গমনক্রিয়া ভোজনক্রিয়ার পূর্ববর্তী নহে। অতএব পূর্বকালত্বকে ক্তাচের অর্থ বলিলে ভোজনেই উহার অন্বয় করিতে হইবে। কারণ প্রকৃতপক্ষে ভোজনক্রিয়া গমনক্রিয়ার পূর্ববর্তী। এইরূপ হইলে বাক্যার্থবোধে ভোজনক্রিয়া গমনক্রিয়াংশে বিশেষ্য হইয়াই প্রকাশ পাইবে। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে প্রকৃতস্থলে বাক্যার্থবোধে ভোজনক্রিয়া গমনক্রিয়ার বিশেষ্য হইয়া প্রকাশ পায় না, পরন্তু গমনক্রিয়াই ভোজনক্রিয়াংশে বিশেষ্যরূপে প্রকাশ পায়। সুতরাং যথাযথভাবে বাক্যার্থবোধের উপপত্তি করিবাব জন্য গঙ্গেশ আনন্তর্যকেই ক্তাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলিয়াছেন[১]।

পূর্বে বলা হইয়াছে যে, পূর্বকালত্ব অর্থাৎ পূর্বকালবৃত্তিত্বকে ক্তাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলিলে ভোজন উহার বিশেষ্য হইয়া যাইবে আর গমন হইবে উহার বিশেষণ—এবং ঐ দোষেই তাদৃশ অর্থকে পরিহারও করা হইয়াছে। কিন্তু 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' প্রভৃতি স্থলে পূর্বকালত্বকে ক্তাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলিলে ভোজনে উহার বিশেষণ হইয়া অন্বিত হইবার কোন সম্ভাবনাই নাই। কারণ উক্ত স্থলে ক্তাচের প্রকৃতি যে ভুজ্-ধাতু তাহারই অর্থ ভোজন। প্রকৃত্যর্থ কখনও স্বীয়প্রত্যয়ার্থাংশে বিশেষ্য হয় না, পরন্তু উহা সর্বদা বিশেষণই হইয়া থাকে। অতএব পূর্বকালত্বকে ক্তাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলিলে প্রথমতঃ উহাতে প্রকৃতিভূত ভুজ্-ধাতুর অর্থ যে ভোজন

১ অস্মদ্গুরবস্তু পূর্বকালতাপি ন শক্যা,। কিন্ত্বানন্তর্যম্। ভুক্ত্বা ব্রজতীত্যতো হি ভোজনানন্তরং ব্রজতীত্যনুভবো ব্রজনবিশেষ্যকঃ, পৌর্বকালস্তু তু শক্যত্বে ব্রজনপূর্বকালে ভোজনমিতি ভোজনবিশেষ্যকোঽনুভবঃ স্যাৎ। তস্মাৎ প্রধানক্রিয়ানন্তর্যং শক্যম্। পূর্বকালত্বস্যানন্তর্যনিরূপকত্বেন অযন্তপ্রতীকমিত্যাহুঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১৬-১৭

তাহাই বিশেষণ হইয়া অন্বিত হইবে এবং আধেয়ত্ব হইবে উহাদের সম্বন্ধ। অতএব 'ভুক্ত্বা' এই বাক্যাংশের অর্থ হইবে 'ভোজনবৃত্তি পূর্বকালত্ব'। প্রাগভাবাধিকরণ-কালবৃত্তিত্বকেই পূর্ববর্তিত্ব বলা হয়। অর্থাৎ যাহা যাহার প্রাগভাবের অধিকরণী-ভূত কালে বিদ্যমান থাকে, তাহাকেই তাহার পূর্ববর্তী বলা হয়।

সুতরাং ভোজননিষ্ঠ যে প্রাগভাবাধিকরণকালবৃত্তিত্ব—ইহাই 'ভুক্ত্বা' পদের নিষ্কৃষ্ট অর্থ। এই অর্থ ব্রজ্-ধাতুর অর্থ 'গমনে' অন্বিত হইবে। এক্ষণে দেখিতে হইবে যে, এই অর্থ সাক্ষাৎসম্বন্ধে গমনে অন্বিত হইতে পারে কিনা। প্রত্যয় প্রকৃত্যর্থান্বিত স্বার্থকেই বুঝাইয়া থাকে—ইহাই নিয়ম। কিন্তু প্রকৃতস্থলে প্রকৃত্যর্থান্বিত ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ-ভোজনবৃত্তিপ্রাগভাবাধিকরণকালবৃত্তিত্ব-সাক্ষাৎসম্বন্ধে গমনে অন্বিত হইতে পারে না। কারণ উহাকে গমনে অন্বিত করিতে হইলে স্বাশ্রয়ধ্বংসাধিকরণকালবৃত্তিত্ব-সম্বন্ধেই করিতে হইবে। এস্থলে 'স্ব' পদের অর্থ 'প্রাগভাবাধিকরণকালবৃত্তিত্ব', উহার আশ্রয় 'ভোজন'; উক্ত ভোজনের ধ্বংসাধিকরণকালে গমন থাকে। কিন্তু এইরূপ অর্থেও ভোজনের আনন্তর্য অন্তর্নিহিতই রহিয়া গেল। কারণ ভোজনধ্বংসাধিকরণকালবৃত্তিত্বই ভোজনের আনন্তর্য। উহা না করিয়া যদি আনন্তর্যকে অর্থাৎ ধ্বংসাধিকরণকালবৃত্তিত্বকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ করা যায়, তাহা হইলে বাক্যার্থ অনেকাংশে লঘু হইবে। কারণ উক্ত ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ার্থের ঘটক যে ধ্বংস, তাহাতে প্রকৃত্যর্থ যে ভোজন, তাহা স্বনিষ্ঠপ্রতিযোগিতানিরূপকত্ব-রূপ সম্বন্ধে অন্বিত হইবে[১]। এইরূপে ভোজনের সহিত অন্বিত ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ যে ভোজনধ্বংসাধিকরণ-কালবৃত্তিত্ব, তাহা সাক্ষাৎ স্বরূপসম্বন্ধে গমনে অন্বিত হইবে। ইহাতে আর পূর্বকালত্বের প্রবেশের অপেক্ষা থাকিল না। সুতরাং পূর্বকালত্ব অপেক্ষা আনন্তর্য-রূপ অর্থ লঘুতর। এইরূপ নিগূঢ় অভিপ্রায়েই নৈয়ায়িক-ধুরন্ধর গঙ্গেশ পূর্বকালত্বকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ না বলিয়া আনন্তর্যকেই উহার অর্থ বলিয়াছেন।

[প্রকাশকার যেরূপে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ বিচার করিয়াছেন, তাহা আমরা পূর্বে আলোচনা করিয়াছি। তাঁহার আলোচনা হইতে ইহা প্রতীয়মান হয় যে, তিনি আনন্তর্যকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ মনে করেন।

---

১ 'স্ব' পদের অর্থ ভোজন। তাহা ধ্বংসের প্রতিযোগী। অতএব ভোজননিষ্ঠ যে ধ্বংস-প্রতিযোগিতা তাহার নিরূপকত্ব ধ্বংসে বিদ্যমান আছে। অভাবগুলি প্রতিযোগিতার নিরূপক হইয়া থাকে।

প্রসঙ্গক্রমে এস্থলে মীমাংসক ও বৈয়াকরণ মতের উপন্যাস আবশ্যক মনে করিয়া আমরা প্রথমে মীমাংসাভাষ্যকার শবরস্বামীর বিচার উপস্থাপিত করিতেছি। ল্যপ্‌ (বা ক্ত্বাচ্‌)-প্রত্যয়ার্থের বিচারপ্রসঙ্গে শবরস্বামী বলিয়াছেন :

"স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ" এই বিধিবাক্য[১] হইতে স্বাধ্যায়ের অর্থাৎ বেদের অধ্যয়ন কর্তব্য বলিয়া পাওয়া যাইতেছে। 'অধ্যয়ন' পদটী সাধারণতঃ অক্ষর-গ্রহণকেই বুঝায়। সুতবাং উক্ত বিধিবাক্য হইতে স্থূলভাবে ইহাই পাওয়া যাইতেছে যে, বেদবাক্যের অক্ষরগুলি গ্রহণ করিতে হইবে অর্থাৎ গুরুর নিকট হইতে বেদ গ্রহণ করিয়া উহা কণ্ঠস্থ করিতে হইবে। বিধিবাক্যগুলি ফলবিশেষ-লাভের জন্যই ক্রিয়াবিশেষের উপদেশ করিয়া থাকে। অতএব এস্থলেও বেদ-গ্রহণ-রূপ বিহিত ক্রিয়ার কোনও ফল আছে বলিয়া বুঝিতে হইবে। কিন্তু বিধিবাক্যে কোন ফলবিশেষের উল্লেখ নাই। সুতরাং এস্থলে উপযুক্ত ফলের কল্পনা করিতে হইবে। ফলের অনুল্লেখস্থলে ফলকল্পনার মীমাংসক-সম্মত সাধারণ প্রণালী এই যে, বিশ্বজিৎ-ন্যায়ে ফলকল্পনা করিতে হয়। অর্থাৎ বিশ্বজিৎ-যাগের বিধানস্থলে বিধিবাক্যে ফলের উল্লেখ না থাকায় সে স্থলে মীমাংসকগণ স্বর্গ-রূপ ফলের কল্পনা করিতে উপদেশ দিয়াছেন। অন্যান্য অনুল্লিখিতফলক বিধিবাক্যস্থলেও অনুরূপভাবে ফল কল্পিত হইয়া থাকে। তদনুসারে "স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ" এই বিধিস্থলেও স্বর্গ-রূপ ফলেরই কল্পনা করিতে হয়। কিন্তু মীমাংসকগণ বলিয়াছেন যে, বিহিত ক্রিয়ার যদি কোনও দৃষ্ট ফল কল্পনা করা সম্ভব না হয় তাহা হইলেই ফলের অনুল্লেখস্থলে বিশ্বজিৎ-ন্যায়ে অদৃষ্ট ফলের কল্পনা করিবে। বিহিত ক্রিয়ার কোনও দৃষ্ট ফল সম্ভব হইলে উহাকে পরিত্যাগ করিরা অদৃষ্ট ফলের কল্পনা করিবে না। প্রকৃতস্থলে অক্ষরগ্রহণ-রূপ অধ্যয়নের দৃষ্ট ফল সম্ভব। অর্থজ্ঞানের নিমিত্তই লোকে অক্ষরগ্রহণ করিয়া থাকে। সুতরাং বেদাক্ষরগ্রহণ-রূপ অধ্যয়নের ফলরূপে বেদার্থজ্ঞানকেই গ্রহণ করিতে হইবে। অতএব উক্ত বিধিবাক্য হইতে ফলতঃ এইরূপ অর্থ পাওয়া যাইবে যে, বেদার্থজ্ঞানের নিমিত্ত বেদাক্ষরের গ্রহণ করিতে হইবে। বাক্যের বিচার না করিলে বাক্যার্থের প্রকৃত জ্ঞান হয় না। সুতরাং উক্ত বিধিবাক্য হইতে বেদগ্রহণ ও বেদবাক্যার্থবিচার এই দুইটীর কর্তব্যতা সূচিত হইয়াছে বলিয়া মনে করিতে হইবে। এইরূপ হইলে মীমাংসা-শাস্ত্রের অধ্যয়নও ফলতঃ "স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ" এই বিধিরই বিষয় হইল।

---

১ শতপথব্রাহ্মণ ১৩।৩।২

বৌধায়নস্মৃতিস্থ "বেদমধীত্য স্নায়াৎ" এইরূপ বাক্য[১] হইতে অধ্যয়নের পরবর্তী কর্তব্যরূপে সমাবর্তন-স্নানকে পাওয়া যায়। উক্ত স্মৃতিবাক্যে "অধীত্য" এই পদটী ল্যপ্-প্রত্যয়ান্ত। এই ল্যপ্-প্রত্যয়ের অর্থবিচার প্রসঙ্গে বলা হইয়াছে যে, যদি উক্ত স্থলে আনন্তর্যকে ল্যপ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলা যায় তাহা হইলে অধ্যয়নের অর্থাৎ বেদাক্ষরগ্রহণের অনন্তরকালে সমাবর্তন-স্নানের কর্তব্যতা উক্ত স্মৃতিবাক্যের অর্থ হয়। এইরূপ হইলে এই স্মৃতিবাক্যের অর্থের সহিত পূর্ব-প্রদর্শিত বেদবাক্যের অর্থের অসামঞ্জস্য আসিয়া উপস্থিত হয়। কারণ স্মার্তবিধান অনুসারে অক্ষরগ্রহণের অনন্তর সমাবর্তন-স্নান করিলে বেদবাক্যার্থবিচারের অবসর থাকে না।

এস্থলে ইহা বলা সঙ্গত হইবে না যে, "অধীত্য স্নায়াৎ" এই স্মার্তবিধান অনুসারে অক্ষরগ্রহণের পর সমাবর্তন-স্নান করিয়া শিষ্য পুনরায় গুরুর নিকট হইতে বাক্যবিচারের দ্বারা বেদার্থ জানিয়া লইবে; তাহা হইলে স্মার্তবিধানানু-সারী স্নান ও "স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ" এই শ্রুতিসূচিত বেদার্থবিচার উভয়েই সামঞ্জস্যপূর্ণ হইল। কারণ সমাবর্তন-স্নানের অনন্তর পুনরায় গুরুগৃহে থাকিয়া বেদার্থবিচারের অবকাশ নাই। "স্নাত্বা ভার্যামুপেয়াৎ" এইরূপ অন্য স্মৃতি-বাক্যের দ্বারা স্নানের পরে দারগ্রহণের কর্তব্যতা উপদিষ্ট হইয়াছে এবং "কৃষ্ণকেশোঽগ্নীনাদধীত" এইরূপ বাক্যান্তরের দ্বারা দারগ্রহণের পর অগ্নি-গ্রহণের কর্তব্যতা অভিহিত হইয়াছে। সুতরাং স্নানের পরে গুরুগৃহে থাকিয়া বেদার্থবিচারের অবকাশ থাকে না। এই অবস্থায় যদি "অধীত্য স্নায়াৎ" এই স্থলে ল্যপ্-প্রত্যয়ের আনন্তর্য-রূপ অর্থ গ্রহণ করিয়া অক্ষরগ্রহণের পরে সমাবর্তন-স্নানের কর্তব্যতা স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে বেদার্থবিচার বাধাপ্রাপ্ত হইয়া যায়। এই কারণে মীমাংসাভাষ্যকার শবরস্বামী "অধীত্য স্নায়াৎ" এই স্মৃতিবাক্যস্থ ল্যপ্-প্রত্যয়ের পূর্বকালত্ব-রূপ অর্থ স্বীকার করিয়াছেন। এইরূপ হইলে উক্ত স্মৃতিবাক্য হইতে অক্ষরগ্রহণ-রূপ অধ্যয়নকে স্নানের পূর্বকর্তব্য বলিয়া পাওয়া যাইবে। এক্ষণে আর স্মৃতিবাক্যার্থের সহিত বেদার্থের বিরোধ থাকে না। প্রথমে বেদাক্ষরগ্রহণ, পশ্চাৎ বেদবাক্যার্থবিচার এবং তৎপরে সমাবর্তন-স্নান অনুষ্ঠিত হইলেও অক্ষরগ্রহণ-রূপ অধ্যয়নে স্নানের পূর্ববর্তিত্ব ব্যাহত হইল না।

---

১ বৌধায়নগৃহ্যসূত্র ৬।১

এস্থলে বলা যাইতে পারে যে, "অধীত্য স্নায়াৎ" এই স্মৃতিবাক্যস্থ ল্যপ্-প্রত্যয়ের আনন্তর্য-রূপ অর্থ স্বীকার করিলেও যদি পূর্বোক্ত ক্রমে অক্ষরগ্রহণ, অর্থবিচার ও সমাবর্তন-স্নান অনুষ্ঠিত হয় তাহা হইলেও সমাবর্তন-স্নানে অক্ষর-গ্রহণ-রূপ অধ্যয়নের আনন্তর্য থাকিলই। অতএব ইহা দেখা যাইতেছে যে, ল্যপ্-প্রত্যয়ের আনন্তর্য-রূপ অর্থ গ্রহণ করিলেও স্মৃত্যর্থের সহিত বেদার্থের বিরোধ উপস্থিত হয় না। সুতরাং বেদার্থের বাধ দেখাইয়া মীমাংসাভাষ্যকার ল্যপ্-প্রত্যয়ের পূর্বকালত্ব-রূপ অর্থ গ্রহণ করিতে পারেন না। ইহার উত্তরে বলা যাইতে পারে যে, পূর্বকালত্ব-রূপ অর্থ গ্রহণ করিলে বেদার্থবিচার-রূপ শ্রুতিসূচিত অর্থের বাধা হয় বলিয়াই যে ভাষ্যকার উহার পূর্বকালত্ব-রূপ অর্থ গ্রহণ করিয়াছেন তাহা নহে, পরন্তু পাণিনীয় দর্শনের অনুসরণ করিয়াই তিনি ল্যপ্-প্রত্যয়ের পূর্বকালত্ব-রূপ অর্থ গ্রহণ করিয়াছেন। "সমানকর্তৃকয়োঃ পূর্বকালে" (পা. ৩।৪।২১) এই সূত্রের দ্বারা পাণিনি পূর্বকালত্বকে ল্যপ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলিয়াছেন মনে করিয়াই শবরস্বামী পূর্বকালত্বকে ল্যপ্-প্রত্যয়ের অর্থ বলিয়াছেন। ল্যপ্-প্রত্যয়ের আনন্তর্য-রূপ অর্থ গ্রহণ করিলে "অধীত্য স্নায়াৎ" এই স্মৃতিবাক্যে লক্ষণা স্বীকার করিতে হইবে মনে করিয়াই তিনি প্রথমতঃ ল্যপ্-প্রত্যয়ের পূর্বকালত্ব-রূপ অর্থ গ্রহণ করিয়াছেন। আনন্তর্য-রূপ অর্থ গ্রহণ করিলে বেদার্থ বাধাপ্রাপ্ত হইয়া যায় এই আশঙ্কায় যে তিনি ঐ অর্থ পরিত্যাগ করিয়া পূর্বকালত্ব-রূপ অর্থ গ্রহণ করিয়াছেন তাহা নহে, লাক্ষণিকার্থ-স্বীকারের-অনৌচিত্যবোধেই তিনি ঐরূপ অর্থ গ্রহণ করিয়াছেন। ইহাই মীমাংসাভাষ্যকারের নিগূঢ় অভিপ্রায়[১]।

আমরা পূর্বে আলোচনা করিয়া দেখাইয়াছি যে, পূর্বকালত্বই যে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ এ বিষয়ে মীমাংসাভাষ্যকার শবরস্বামী বৈয়াকরণ সম্প্রদায়ের উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু ইহা মনে রাখিতে হইবে যে, পাণিনি-সম্প্রদায় পূর্বকালত্ব, সমানকর্তৃকত্ব প্রভৃতিকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলিয়া স্বীকার করেন নাই। 'অব্যয়কৃতো ভাবে'[২] এই বার্ত্তিকের বলে তুমুন্, ক্ত্বাচ্ প্রভৃতি অব্যয় কৃৎপ্রত্যয়গুলির ভাব অর্থাৎ ধাত্বর্থই হইল শক্যার্থ। সুতরাং

---

১ নহ্যত্রানন্তর্যস্য বক্তা কশ্চিচ্ছব্দোঽস্তি। পূর্বকালতায়াং ক্ত্বা স্মর্যতে নাঽনন্তর্যে। দৃষ্টার্থতা বাধ্যয়নস্যানন্তর্যে ব্যাহন্যেত। লক্ষণয়া ত্বেষোঽর্থঃ স্যাৎ......। শবরভাষ্য, পৃঃ ৬-৭

২ মহাভাষ্য, পৃঃ ১৭৫

সমানকর্তৃকত্ব বা পূর্বকালত্বকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলা সঙ্গত হয় না। বৈয়াকরণ সম্প্রদায় ব্যাপারমুখ্যবিশেষ্যক শাব্দবোধ স্বীকার করেন। নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের ন্যায় এই সম্প্রদায়ে প্রথমান্তমুখ্যবিশেষ্যক শাব্দবোধ স্বীকৃত হয় না। সুতরাং 'ভোক্তুং পচতি', 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' ইত্যাদি স্থলগুলিতে প্রথমতঃ যথাক্রমে 'ভোজন ও বিক্লিত্তির অনুকূল ব্যাপার' এবং 'ভোজন ও উত্তরদেশ-সংযোগের অনুকূল ব্যাপার' প্রতীত হইবে। তদনন্তর ঐ সকল স্থলে দুইটী ক্রিয়া একই বাক্যার্থের অন্তর্গত বলিয়া তাহাদের মধ্যে বিশেষণবিশেষ্যভাব স্বীকার করিতেই হইবে। যদি ঐরূপ বিশেষণবিশেষ্যভাব স্বীকার করা না হয় তাহা হইলে ক্রিয়া দুইটীর একবাক্যার্থে সমাবেশ অনুপপন্ন হইবে। অর্থাৎ ক্রিয়া দুইটীর একবাক্যার্থে প্রবেশ অনুপপন্ন হয় বলিয়াই তাদৃশ অনুপপত্তিমূলে উভয়ের মধ্যে বিশেষণবিশেষ্যভাব অঙ্গীকার করিতে হয়। পূর্বোক্ত বিশেষণবিশেষ্যভাব ভিন্ন ভিন্ন স্থলে জন্যজনকভাব, পূর্বোত্তরভাব, ব্যাপ্য-ব্যাপকভাব প্রভৃতি সম্বন্ধে সম্ভব হইয়া থাকে। 'ভোক্তুং পচতি' ইত্যাদি স্থলে ভোজনজনক পাকক্রিয়া, 'ভুক্ত্বা ব্রজতি' ইত্যাদি স্থলে ভোজনপূর্ব্বক গমনক্রিয়া, 'অধীত্য তিষ্ঠতি', 'মুখং ব্যাদায় স্বপিতি' ইত্যাদি স্থলে অধ্যয়নব্যাপ্য অবস্থান, মুখব্যাদানব্যাপ্য নিদ্রা এইরূপ অর্থ প্রতীত হইয়া থাকে। উল্লিখিত সম্বন্ধ-বিশেষরূপ অর্থগুলি অনুপপত্তিপ্রমাণমূলে পাওয়া যায় বলিয়া উহাদিগকে অব্যয় কৃৎ-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলা সমীচীন হয় না। এইজন্যই "সমানকর্তৃকয়োঃ পূর্বকালে" এই সূত্রের ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে প্রদীপকার বলিয়াছেন যে, পৌর্বাপর্য দ্যোতিত হইলে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয় প্রযুক্ত হইবে। পৌর্বাপর্য যে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের বাচ্যার্থ নহে ইহাই কৈয়টের অভিপ্রায়[১]। কাশিকাবৃত্তিকারও বলিয়াছেন যে, দুইটী ক্রিয়ার কর্তা সমান হইলে তাহাদের মধ্যে যে ক্রিয়াটী পূর্ববর্তী, তাহার প্রতিপাদক ধাতুর উত্তর ক্ত্বাচ্-প্রত্যয় হইয়া থাকে[২]। ইহা হইতেও স্পষ্টই প্রতীয়মান হয় যে, বৃত্তিকার সমানকর্তৃকত্ব বা পূর্বকালত্বকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলেন নাই—কিরূপ স্থলে ধাতুর উত্তর ক্ত্বাচ্-প্রত্যয় হইবে তাহার পরিচয় দিবার জন্যই সূত্রে 'সমানকর্তৃকয়োঃ পূর্বকালে' এইরূপ পদের প্রয়োগ করা হইয়াছে, ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ নিরূপণ করিবার জন্য নহে।

---

১ পূর্বকালে দ্যোত্যে ক্ত্বাদি র্বিধীয়তে ন তু বিষয় ইতি ভাবঃ। প্রদীপ (পা. ৩।৪।২১)

২ সমানঃ কর্তা যয়োর্ধাত্বর্থয়োস্তত্র পূর্বকালে ধাত্বর্থে বর্তমানাদ্ধাতোঃ ক্ত্বাপ্রত্যয়ো ভবতি। কাশিকা (পা. ৩।৪।২১)

এস্থলে আপত্তি হইতে পারে যে, যদি সমানকর্তৃকত্বকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলা না হয়, তাহা হইলে "ওদনং পক্ত্বা অহং ভোক্ষ্যে" ইত্যাদি স্থলে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের দ্বারা কর্তা অভিহিত না হওয়ায় প্রথমান্ত 'অহম্' পদের স্থলে তৃতীয়ান্ত 'ময়া' পদের প্রয়োগ হইয়া যাইবে। যে স্থলে তিঙ্, কৃৎ তদ্ধিত প্রভৃতির দ্বারা কর্তা অভিহিত না হয় সে স্থলে কর্তায় তৃতীয়া বিভক্তি হইয়া থাকে। প্রকৃতস্থলে পাকক্রিয়ার কর্তা ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের দ্বারা অভিহিত হয় নাই। সুতরাং উহার কর্তায় তৃতীয়া বিভক্তিই স্বাভাবিক। এজন্য 'অহম্' পদের স্থলে 'ময়া' পদের প্রয়োগ হওয়া উচিত।

এস্থলে যদি এইরূপ বলা যায় যে, তিঙ্-প্রত্যয়ের দ্বারা কর্তা অভিহিত হওয়ায় প্রথমান্ত 'অহম' পদেরই প্রয়োগ হইবে, তৃতীয়ান্ত 'ময়া' পদের প্রয়োগ হইতে পারিবে না, তাহা হইলেও আপত্তি হইতে পারে যে, যদিও ভোজন-ক্রিয়ার কর্তা 'তিঙ্'-প্রত্যয়ের দ্বারা উক্ত হইয়াছে ইহা সত্য, তথাপি পাকক্রিয়ার কর্তা ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের দ্বারা অভিহিত না হওয়ায় 'অহম্' পদের স্থলে 'ময়া' পদের প্রয়োগ হওয়াই উচিত। যদি কর্তা ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ হয় তাহা হইলে প্রকৃতস্থলে পাকক্রিয়ার কর্তাও ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের দ্বারা অভিহিত হওয়ায় 'অহম্' পদের স্থলে 'ময়া' পদের আপত্তি হইবে না। কিন্তু এস্থলে মনে রাখিতে হইবে যে, পূর্বোক্ত আপত্তির কোন অবকাশই নাই। ভর্তৃহরি প্রভৃতি প্রামাণিক বৈয়াকরণগণের সিদ্ধান্ত এই যে, প্রধানের অনুরোধে অপ্রধানের কার্য নিরূপিত হইয়া থাকে। প্রকৃতস্থলে প্রধানভূত ভোজনক্রিয়ার কর্তা 'তিঙ্'-প্রত্যয়ের দ্বারা অভিহিত থাকায় পাক-রূপ গৌণক্রিয়ার কর্তা অভিহিত না থাকিলেও তৃতীয়া-বিভক্তির আকাঙ্ক্ষা থাকিবে না।

অতএব বৈয়াকরণগণ পূর্বকালত্ব, সমানকর্তৃকত্ব প্রভৃতিকে ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের শক্যার্থ বলিয়া মনে করেন না। যদি সমানকর্তৃকত্ব ক্ত্বাচ্-প্রত্যয়ের অর্থ হইত তাহা হইলে সূত্রকার নিশ্চয়ই "সমানকর্তৃকয়োঃ" এই পদের স্থলে "সমানকর্তরি" এইরূপ পদের প্রয়োগ করিতেন[১]।]

প্রশস্তপাদাচার্য 'প্রণম্য' পদের দ্বারা নমস্কারের উপস্থাপন করিয়াছেন। ইহার অভিপ্রায় এই যে, তিনি যে নমস্কার করিয়াছেন তাহা সাধারণ নমস্কার নহে, পরন্তু প্রকৃষ্ট নমস্কার, অন্যথা তিনি 'প্রণম্য' পদের স্থলে 'নত্বা' পদও ব্যবহার করিতে পারিতেন। প্রকৃতস্থলে 'প্র' উপসর্গের দ্বারা 'প্রকর্ষ' দ্যোতিত

১ বৈয়াকরণভূষণ, পৃঃ ২৮৯—২৯৪

হইয়াছে এবং ভক্তিশ্রদ্ধাদি-রূপ আতিশয্যই সেই প্রকর্ষ। অতএব ইহা বুঝিতে হইবে যে, গ্রন্থকার গ্রন্থনির্মাণের পূর্বে ভক্তিভরে ও শ্রদ্ধাসহকারে নমস্কার করিয়াছেন। এস্থলে যদি বলা যায় যে, গ্রন্থের নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তির নিমিত্ত গ্রন্থকারের মঙ্গলাচরণ কর্তব্য এবং নমস্কার মঙ্গলের অন্তর্গত বলিয়াই তিনি গ্রন্থারম্ভে মঙ্গলাচরণ করিয়াছেন, তাহা হইলে জিজ্ঞাসা হইবে যে, ভক্তিশ্রদ্ধাবিরহিত কেবল নমস্কার করিলেও যদি মঙ্গলাচরণ করা হয়, তাহা হইলে প্রকৃষ্ট নমস্কার করিবার আবশ্যকতা কি। ইহার উত্তরে আমরা বলিতে পারি যে, ভক্তিশ্রদ্ধাবিরহিত নমস্কারও যদি মঙ্গলপদবাচ্য হইত, তাহা হইলে মঙ্গলাচরণার্থী হইয়া গ্রন্থকার তাদৃশ নমস্কার করিতে পারিতেন। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে ভক্তিশ্রদ্ধাবিরহিত নমস্কার মঙ্গলমধ্যে পরিগণিত নহে। সুতরাং গ্রন্থকার প্রকৃষ্ট নমস্কার করিয়াছেন।

পূর্বে বলা হইয়াছে যে, 'নত্বা' পদের পরিবর্তে 'প্রণম্য' পদ প্রযুক্ত হওয়ায় উহা হইতে আমরা 'প্রকর্ষযুক্ত নমস্কার' এইরূপ অর্থ বুঝিব। কিন্তু এস্থলে ইহাই জিজ্ঞাস্য যে, 'প্র' উপসর্গ কি তাদৃশ উৎকর্ষের বাচক অথবা দ্যোতক। যে পদ নিজ শক্তি অর্থাৎ অভিধার দ্বারা অর্থকে উপস্থাপিত করে তাহাকে বাচক বলা হয়। পক্ষান্তরে যাহা নিজ শক্তির দ্বারা কোন অর্থবিশেষ উপস্থাপিত করে না, পরন্তু স্বসমভিব্যাহৃত পদান্তরের দ্বারা বিশিষ্ট অর্থের সমুপস্থাপন করায় তাহাকে দ্যোতক বলা হয়।

'প্রজয়তি' ইত্যাদি স্থলে 'প্র' উপসর্গের প্রয়োগ হওয়ায় 'প্রকর্ষ', 'বিজয়তে' ইত্যাদি স্থলে 'বি' উপসর্গের প্রয়োগে 'আতিশয্য' এবং 'অভ্যাগচ্ছতি' ইত্যাদি স্থলে 'অভি' ও 'আ' এই দুইটী উপসর্গের যোগে 'আভিমুখ্য' ও 'সামীপ্য' প্রতীত হইয়া থাকে। উক্ত উপসর্গগুলি প্রযুক্ত না হইলে ঐ অর্থগুলি প্রকাশ পায় না। সুতরাং অন্বয় ও ব্যতিরেকের দ্বারা বিশেষ বিশেষ অর্থে উপসর্গ-

---

১ 'ব্যক্তিবিশেষ আমার আরাধ্য' এইরূপ জ্ঞানকে ভক্তি বলে। যিনি গৌরবযুক্ত তাঁহার প্রীতির জন্য যে ক্রিয়া উহাই আরাধনা। সুতরাং তাদৃশ ক্রিয়ার যিনি উদ্দেশ্য তিনিই আরাধ্য। ফলতঃ 'ইনি পূজ্য এবং ইহার প্রীতির জন্য আমি কিছু করিতেছি' এইরূপ জ্ঞানকে ভক্তি বলা হইল। বেদাদিশাস্ত্র যে ফলের উপদেশ করিয়াছেন তাহা অবশ্যই ঘটিবে এইরূপ নিশ্চয়াত্মক-বোধই শ্রদ্ধা। অথবা ভক্তি ও শ্রদ্ধা জ্ঞানত্ব-জাতির দুইটী অবান্তর ভেদ, অর্থাৎ ভক্তি ও শ্রদ্ধা বলিতে আমরা বিশেষ বিশেষ জ্ঞানকে বুঝি। আরাধ্যত্বেন জ্ঞানং ভক্তিঃ। আরাধনা চ গৌরবিতপ্রীতিহেতুক্রিয়া। বেদাদিবোধিতফলাবশ্যম্ভাবনিশ্চয়ঃ শ্রদ্ধা। যদ্বা ভক্তিশ্রদ্ধে জ্ঞানত্বাখ্যাপরজাতিবিশেষৌ। প্রকাশ, পৃঃ ১৭

বিশেষের শক্তি স্বীকার করিতে হয়[১]। এক্ষণে আপত্তি হইতে পারে যে, যদি পূর্বোক্ত যুক্তির দ্বারা পূর্বকথিত ভিন্ন ভিন্ন অর্থে প্রদর্শিত বিভিন্ন উপসর্গের শক্তি স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে 'প্রতিষ্ঠতে' ইত্যাদি স্থলে 'প্র' উপসর্গের দ্বারা 'স্থা' ধাতুর গতিনিবৃত্তি-রূপ অর্থের উৎকর্ষ প্রতিপাদিত হওয়া উচিত। কিন্তু উক্ত স্থলে লোকে গতিনিবৃত্তি-রূপ ধাত্বর্থের উৎকর্ষ বুঝে না। পরন্তু 'প্র' উপসর্গের প্রয়োগসত্ত্বেও 'স্থা' ধাতুর অর্থ যে গতিনিবৃত্তি, উহার বিপরীত অর্থই অর্থাৎ 'গতি'ই বুঝিয়া থাকে[২]। সুতরাং ইহা হইতে স্পষ্টই প্রতীত হইতেছে যে, 'প্রকর্ষ' অর্থে 'প্র' উপসর্গের শক্তি নাই। এইরূপ হইলে তুল্যযুক্তিতে গতিনিবৃত্তির বিপরীত অর্থেও উহার শক্তি থাকিতে পারে না। কারণ 'প্রজয়তি' ইত্যাদি প্রয়োগে উহা ধাত্বর্থ 'জয়ে'র বিপরীত 'পরাজয়'-রূপ অর্থকে বুঝায় না। অবশ্য এস্থলে একথা মনে করিতে পারা যায় যে, 'প্র' উপসর্গের বিভিন্ন অর্থে শক্তি আছে এবং তজ্জন্য উহা বিভিন্ন স্থলে বিভিন্ন অর্থকে উপস্থাপন করিয়া থাকে[৩]। এস্থলে অবশ্য বলা যায় যে, ধাতুর বাচকত্ব যখন সর্বাদিসম্মত তখন উপসর্গের বাচকত্ব স্বীকার না করিয়া ধাতুরই অনেকার্থত্ব কল্পনা করাই যুক্তিসঙ্গত[৪]। ইহার উত্তরে বলা যায় যে, ধাতুর সংখ্যা উপসর্গের সংখ্যা হইতে অধিক। সুতরাং ধাতুর অনেকার্থতা স্বীকার না করিয়া উপসর্গের অনেকার্থতা স্বীকার করিলে লাঘবই হইবে। অতএব প্রকৃতস্থলে 'প্র' উপসর্গকে উৎকর্ষাদি নানা অর্থের বাচক বলাই সঙ্গত[৫]। উক্ত সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে আপত্তি করা যাইতে পারে যে, উপসর্গগুলি কখনই নানার্থক হইবে না, ধাতুগুলিই নানার্থক হইবে। কারণ উপসর্গের আদৌ যে অর্থ আছে ইহা নিশ্চিত নহে। পক্ষান্তরে ধাতুর অনেকার্থতা শাস্ত্রপ্রসিদ্ধ[৬] এবং উহা স্বীকার করিলে পূর্বোক্ত আপত্তিগুলির অবকাশ

---

১ ননু প্রজয়তীত্যাদৌ প্রকর্ষস্য বিজয়ত ইত্যাদাবতিশয়স্যাভ্যাগচ্ছতীত্যাদাবাভিমুখ্যসামীপ্যয়োঃ প্রতীতাবুপসর্গান্বয়ব্যতিরেকানুবিধানাত্তত্র তেষাং শক্তিঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১৭—১৮

২ ন চৈবং প্রতিষ্ঠত ইত্যত্র স্থিতিপ্রকর্ষধীপ্রসঙ্গঃ। তত্র প্রশব্দস্য ধাত্বর্থবিরুদ্ধত্বাৎ। তচ্চ গমনমেব। প্রকাশ পৃঃ ১৮

৩ ধাতোরিব তস্যাপ্যনেকার্থত্বাৎ। ঐ

৪ ন চ ধাতোঃ সার্থকত্বকল্পনাত্তত্রৈবানেকার্থত্বং কল্প্যম্। ঐ

৫ ধাতূনাং বহুত্বাৎ প্রশব্দস্যৈকস্যৈব তত্রৈব প্রকর্ষবাচকত্বকল্পনাৎ। ঐ

৬ ধাতোরনেকার্থত্বং স্বীকৃতং তদভিযুক্তৈর্নোপসর্গস্য। ঐ

থাকে না। জি-ধাতুর জয়, পরাজয় প্রভৃতি বহু অর্থ থাকিলেও প্র-উপসর্গের প্রয়োগে উহা প্রকৃষ্টজয়-রূপ অর্থকে উপস্থাপন করে; স্থা-ধাতুর গতিনিবৃত্তি, গতি প্রভৃতি নানা অর্থ থাকিলেও প্র-উপসর্গের যোগে উহা গতিনিবৃত্তি-রূপ অর্থের উপস্থাপক হয় না, পরন্তু গতি-রূপ অর্থেরই উপস্থাপক হয়। এই পক্ষ স্বীকার করিলে উপসর্গগুলি ফলতঃ দ্যোতকই হইয়া যাইবে। কারণ ধাতুর বিভিন্ন অর্থের মধ্য হইতে অর্থবিশেষকে বুঝিবার জন্য উহারা সহায়তা করিয়া থাকে।

ধাতুর অনেকার্থতা-পক্ষেও আপত্তি হইবে যে, যদি ধাতু স্বয়ং নানার্থক হইয়া বিভিন্ন স্থলে বিভিন্ন অর্থের প্রতিপাদক হয়, তাহা হইলে একটী বিশেষ অর্থকে প্রতিপাদন করিবার নিমিত্ত পদান্তরের অপেক্ষা রাখিবে না। অনেকার্থক 'অক্ষ'শব্দের প্রয়োগে ইহাই দেখা যায় যে, পদান্তরের সাহায্য ব্যতিরেকেও উহা বিভিন্ন স্থলে বিভিন্ন অর্থের প্রতিপাদন করিয়া থাকে।[১] অক্ষ-শব্দের ন্যায় 'জি' প্রভৃতি ধাতুও যদি অনেকার্থক হইত, তাহা হইলে প্র-উপসর্গের পশ্চাদ্বর্তী না হইয়াও উহা স্থলবিশেষে প্রকৃষ্টজয়-রূপ অর্থ প্রকাশ করিতে পারিত এবং পরা-উপসর্গের পরবর্তী না থাকিয়াও পরাজয়-রূপ অর্থ প্রতিপাদন করিত। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে জি-ধাতুর প্রয়োগস্থলে ঐ ঐ উপসর্গ পরবর্তী না হইলে ঐ ঐ অর্থ প্রতিপাদিত হয় না। ধাতুগুলি বিশেষ বিশেষ উপসর্গের পরবর্তী হইলেই বিশেষ বিশেষ অর্থ উপস্থাপিত হয়, ইহা দেখিয়াই কেহ কেহ উপসর্গগুলির নানার্থকতা-পক্ষ অবলম্বন করিয়াছেন।

এ স্থলে ইহাও বলা সঙ্গত হইবে না যে, 'প্রজয়তি' প্রভৃতি স্থলে ধাতু নিজের শক্তির দ্বারা জয়-রূপ অর্থের এবং লক্ষণার দ্বারা প্রকর্ষ-রূপ অর্থের উপস্থাপন করিয়া উভয় অর্থের মেলনে প্রকৃষ্টজয়-রূপ বিশিষ্টার্থের বোধক হইয়াছে। কারণ এইরূপ বলিলে শব্দবিশেষে যুগপৎ দুইটী বৃত্তি স্বীকার করা হয়। কিন্তু পদ যে যুগপৎ বৃত্তিদ্বয়ের দ্বারা অর্থকে প্রতিপাদন করে, ইহা শব্দশাস্ত্রে স্বীকৃত হয় না।[২] আর বৃত্তিদ্বয় স্বীকার করিলেও উহার দ্বারা সর্বত্র সমাধান হইবে না। কারণ আমরা যখন 'প্রতিষ্ঠতে' প্রয়োগ করি তখন গতিনিবৃত্তি-রূপ

১ ন, তথা সত্যর্থবিশেষে ধাতোস্তদনুবিধানানুপপত্তেঃ। অক্ষাদিপদে তথা দর্শনাৎ। প্রকাশ, পৃঃ, ১৮

২ প্রকর্ষাদের্বিশেষস্যাশক্যত্বেন তত্র লক্ষণায়াং যুগপদ্বৃত্তিদ্বয়বিরোধাপত্তেঃ। ঐ

শক্যার্থ আদৌ উপস্থিত হয় না। সুতরাং কেহ কেহ ধাতু ও উপসর্গ উভয়েরই নিজ নিজ অর্থে শক্তি স্বীকারের প্রয়োজন অনুভব করিয়াছেন।

কিন্তু কিরণাবলীকার উপসর্গের বাচকত্ব স্বীকার করেন নাই। উপসর্গের দ্যোতকত্বই তাঁহার অভিমত বলিয়া বোধ হয়। কারণ 'প্রকর্ষঃ প্রশব্দেন দ্যোত্যতে'[১] এই গ্রন্থের দ্বারা তাদৃশ অভিপ্রায়ই সূচিত হয়। প্রত্যয়গুলি নিজ নিজ প্রকৃতিভূত পদের সহিত অন্বিত নিজ নিজ অর্থকে প্রকাশিত করে— এইরূপ নিয়ম শাস্ত্রে স্বীকৃত আছে। সুতরাং প্রকর্ষকে উপসর্গের অর্থ বলিলে উহার সহিত আখ্যাতার্থের অন্বয় হইতে পারে না।[২] কারণ প্র-উপসর্গ আখ্যাতের প্রকৃতিভূত পদ নহে। অথচ 'প্রজয়তি' ইত্যাদি স্থলে প্র-উপসর্গের অর্থ যে প্রকর্ষ, তাহাতে অন্বিত জয়-রূপ ধাত্বর্থের সহিত অন্বিত হইয়াই আখ্যাত নিজ অর্থের প্রকাশ করিয়াছে। কারণ উক্ত স্থলে প্রকৃষ্টজয়ের কর্তৃত্বই আমাদের বুদ্ধিস্থ হয়। সুতরাং ঐরূপ অন্বয়ের ফলে প্র-উপসর্গের অর্থ যে প্রকর্ষ, তাহার সহিতও আখ্যাতার্থ কর্তৃত্বের অন্বয় স্বীকৃত হইল। ঐরূপ অন্বয় শাস্ত্রবিরুদ্ধ। কারণ পূর্বেই বলা হইয়াছে যে, প্রত্যয়গুলি কেবল প্রকৃতির অর্থের সহিতই অন্বিত হইয়া নিজ নিজ অর্থের প্রকাশক হয়। সুতরাং উপসর্গের বাচকতা স্বীকার করা সমীচীন হয় না।

যদি বলা যায় যে, পূর্বোক্ত নিয়ম স্বীকৃত হইতে পারে না। কারণ 'ওদনং পচতি' ইত্যাদি স্থলে ধাত্বর্থ প্রাতিপদিকের উত্তর বিহিত যে অম্-প্রত্যয়, তাহার অর্থ কর্মত্বের সহিত অন্বিত হইয়া তিপ্-রূপ নিজ প্রত্যয়ের অর্থের সহিত অন্বিত হয়; এবং ঐরূপ প্রয়োগস্থলে লোকে 'ওদনকর্মতাক যে পাক, তদনুকূল কৃতি' ঈদৃশ অর্থই বুঝিয়া থাকে। সুতরাং ইহা দেখা যাইতেছে যে, কোন কোন স্থলে প্রত্যয়বিশেষের অর্থ, যাহা ঐ প্রত্যয়ের প্রকৃতিভূত পদ নহে তাহার অর্থের সহিতও পরম্পরাভাবে সম্বদ্ধ হইয়া থাকে। এইরূপ হইলে উপসর্গের শক্যার্থ যে প্রকর্ষ, তাহার সহিত অন্বিত ধাত্বর্থের সহিত প্রত্যয়ার্থের অন্বয়েই বা বাধা কি?[৩]

---

১ কিরণাবলী, পৃঃ ৯

২ প্রকর্ষাদেরুপসর্গবাচ্যত্বে তত্রাখ্যাতার্থভাবনান্বয়ো ন স্যাৎ। প্রকৃত্যর্থান্বিতস্বার্থান্বয়বোধকত্বাৎ প্রত্যয়ানাম্। প্রকাশ, পৃঃ ১৮

৩ ওদনং পচতীত্যত্র ওদনবিশিষ্টপাকান্বয়বৎ প্রকর্ষাদিবিশিষ্টধাত্বর্থেন তদন্বয়ঃ স্যাৎ। ঐ

ইহার উত্তরে বলা যায় যে, উপসর্গগুলির বাচকত্ব স্বীকার করিলে উহারা অর্থবিশেষে শক্ত হইবে এবং উপসর্গাত্মক পদে অনুপ্রবিষ্ট বর্ণগুলি আনুপূর্বী-বিশেষ লইয়া ঐ স্থলে শক্ততার অবচ্ছেদক হইবে। এইরূপ হইলে ভিন্ন ভিন্ন উপসর্গের অর্থবিশেষে শক্ততা এবং তাহাদের বর্ণানুপূর্বীগুলির শক্ততাবচ্ছেদকত্ব কল্পনা করিতে হইবে। কিন্তু ধাতুগত অর্থশক্ততা যখন সর্ববাদিসম্মত তখন কৢপ্ত যে ধাতুগত অর্থশক্ততা, তদংশে উপসর্গগুলিকে অবচ্ছেদক বলাই সমীচীন হইবে। ইহাতে কল্পনা লঘুতর হয়। কারণ এই পক্ষে প্র-উপসর্গের প্রকর্ষার্থে শক্ততা এবং আনুপূর্বীবিশিষ্ট প্‌, র্‌ এবং অ—এই বর্ণত্রয়ের শক্ততাংশে অবচ্ছেদকত্ব আর কল্পিত হইবে না। পরন্তু 'প্রকর্ষবিশিষ্ট জয়' এই অর্থে জি-ধাতুর শক্ততা এবং প্র-উপসর্গের উত্তরবর্তী জিত্ব-রূপ ধর্মে তাহার অবচ্ছেদকত্ব স্বীকৃত হইবে জি-ধাতুর শক্ততা কৢপ্ত থাকায় প্র-উপসর্গের কেবল শক্ততাবচ্ছেদকত্বই কল্পিত হইল। উপসর্গের শক্ততা পক্ষে ঐ শক্ততাও কল্পিত হইবে এবং আনুপূর্বীগুলির শক্ততাবচ্ছেদকত্বও কল্পিত হইবে। সুতরাং এই পক্ষে দুইটী কল্পনা আবশ্যক হইবে। কিন্তু প্রথম পক্ষে কেবল উপসর্গের শক্ততাবচ্ছেদকত্ব কল্পনা করিলেই পর্যাপ্ত হইবে। অতএব উপসর্গের দ্যোতকত্ব-পক্ষই যুক্তিযুক্ত। উপসর্গগুলির বাচকত্ব না থাকিলেও বিভিন্ন ধাতুর বিভিন্ন অর্থকে নিয়ন্ত্রিত করিবার ক্ষমতা উহাদের আছে। উপসর্গের এই যে ধাত্বর্থ-নিয়ন্ত্রণের ক্ষমতা, তাহাই দ্যোতনা নামে অভিহিত হইয়া থাকে। রজ্জু যেমন পশুগুলিকে নিয়ন্ত্রিত করে তেমনি উপসর্গও ধাতুর অর্থকে নিয়ন্ত্রিত করিয়া থাকে। এজন্য আমরা দ্যোতনা শক্তিকে সান্দানিক বা ঔপসন্দানিক শক্তি বলিতে পারি[১]।

---

১ তথাপি লাঘবাদুপসর্গাণাং শক্ত্যবচ্ছেদকত্বং ন শক্তত্বম্। প্রোত্তরজিত্বেন প্রকৃষ্টে জয়ে শক্তেঃ। এবং হি কৢপ্তবিশেষ্যশক্তে বিশেষণবিষয়ত্বমাত্রং কল্প্যতে। অন্যথা তু শক্ত্যন্তরমেবেত্যৌপসন্দানিকী শক্তিরেব দ্যোতনম্। প্রকাশ, পৃঃ ১৮-১৯

'উপসন্দান' পদের ব্যাখ্যায় কলাটীকাকার বৈদ্যনাথ পায়গুণ্ডে বলিয়াছেন যে, 'উপসন্দীয়তে' (যৎ) এইরূপ ব্যুৎপত্তিতে কর্মবাচ্যে ল্যুট্‌-প্রত্যয়ের দ্বারা পদটী নিষ্পন্ন হইয়াছে। ইহাতে স্বসমভিব্যাহৃত অন্য পদকে উপসন্দান-পদের অর্থরূপে পাওয়া যায়। উক্ত পদের অন্তর্গত যে অর্থোপস্থাপক বৃত্তি তাহার উদ্বোধক বা উদ্দীপক যে স্বগত সামর্থ্যবিশেষ তাহারই নাম ঔপসন্দানিকী শক্তি। 'প্রণম্য' পদে প্র-উপসর্গাত্মক যে স্ব, তাহার সহিত সমভিব্যাহৃত পদান্তর বলিয়া নম্‌-ধাতুকে পাওয়া যায়। উক্ত নম্‌ধাতুগত যে অর্থোপস্থাপক বৃত্তি তাহাকে

উপরিপ্রদর্শিত সিদ্ধান্তে ধাতুর নানার্থকতা স্বীকৃত হইয়াছে। সম্ভব হইলে পদের নানার্থকতা কল্পনা না করাই শ্রেয়ঃ। সুতরাং আমরা ধাতুর গণপরিপঠিত অর্থবিশেষেই শক্তি স্বীকার করিব নানার্থকতা স্বীকার করিব না। এ স্থলে জিজ্ঞাসা করা যাইতে পারে যে, ধাতুর অর্থ গণনিয়ন্ত্রিত আর উপসর্গের অর্থ নাই, ইহা স্বীকার করিলে 'প্রতিষ্ঠতে' ইত্যাদি স্থলে কিরূপে আমরা গমন-রূপ অর্থ পাইতে পারি। স্থা-ধাতুর গমন-রূপ অর্থ গণপাঠে নির্দিষ্ট হয় নাই; আর উহার পূর্ববর্তী প্র-উপসর্গের ত কোন অর্থই নাই? ইহার সমাধানে আমরা বলিতে পারি যে, উক্ত স্থলে স্থা-ধাতু বিপরীতলক্ষণাবৃত্তির দ্বারা গমনার্থের উপস্থাপক হইবে এবং উপসর্গটী স্থা-ধাতুর তাদৃশ অর্থে তাৎপর্যের গ্রাহক হইবে[১]। এ স্থলে প্রশ্ন হইতে পারে: 'প্রজয়তি' ইত্যাদি স্থলে যে প্রকর্ষবিশিষ্টজয়-রূপ অর্থ বুঝা যায়, উহা ত একপ্রকার জয়ই বটে। অতএব উহা জি-ধাতুর লক্ষ্যার্থ হইতে পারে না। কারণ শক্যার্থ হইতে পৃথক অর্থই লক্ষণাবৃত্তির দ্বারা উপস্থাপিত হইয়া থাকে। এইরূপ হইলেও এ স্থলে স্বীকার করিতে হইবে যে, বিশিষ্টার্থে জি-ধাতুর লক্ষণাবৃত্তিই রহিয়াছে। সামান্যার্থবোধক পদগুলি বিশিষ্টার্থে প্রযুক্ত হইলে উহাদিগকে লাক্ষণিকই বলা হইয়া থাকে[২]। 'ব্যতিসে' ইত্যাদি স্থলে যদিও অস্ ধাতুটী উক্ত পদের মধ্যে একেবারেই নাই ইহা সত্য, তথাপি লুপ্ত ধাতুর স্মরণে লক্ষণাবৃত্তির দ্বারা উহার বিনিময়-রূপ অর্থ কল্পিত হইতে পারে[৩]। সুতরাং এই প্রণালীতে ধাতুগুলিকে গণপঠিত অর্থেই শক্ত বলিয়া অন্যান্য অর্থে লাক্ষণিক বলাই সমীচীন।

প্র-উপসর্গটী সমুদ্বোধিত করিয়া থাকে। এই কারণেই 'প্রণম্য' পদটী ভক্তিশ্রদ্ধাদিযুক্ত নমস্কার-রূপ বিশেষ অর্থের প্রতিপাদন করে। ধাতুর বিশেষ অর্থ প্রতিপাদন উপসর্গের সামর্থ্য আছে। উপসর্গের এই বিশিষ্ট-ধাত্বর্থ প্রতিপাদন করিবার শক্তিরই নাম দ্যোতনা বা ঔপসন্ধানিকী শক্তি। উপসন্ধীয়ত ইত্যুপসন্ধানং সমভিব্যাহৃতপদং তদ্বৃত্তিশক্ত্যুদ্বোধকত্বমিতি......। কলা, পৃঃ ৭৮

১ যদ্বা প্রতিষ্ঠত ইত্যত্র বিরোধিলক্ষণয়া ধাতোর্গমনোপস্থিতৌ তাৎপর্যগ্রাহকঃ প্রশব্দঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১৯

২ অনন্যলভ্যস্য শব্দার্থত্বাৎ প্রজয়তীত্যত্র বিশেষ্যবাচকস্য ধাতো র্বিশিষ্টে লক্ষণৈব বিশেষ্যাদ্বি-শিষ্টস্যান্যত্বাৎ প্রাদেস্তু তাৎপর্যগ্রাহকত্বম্। ঐ, পৃঃ ১৯-২০

৩ ব্যতিস ইত্যত্র ধাতুরেব লুপ্তোঽর্থপ্রত্যায়কঃ। ধাতুলোপমজানতস্তদর্থপ্রতীত্যনুদয়াৎ। ঐ, পৃঃ ২৫

তথাভূতা হি পরমেশ্বরনাত র্মঙ্গলমাবহতি। কৃতমঙ্গলেন চারব্ধং কর্ম নির্বিঘ্নং পারসমাপ্যতে প্রচীয়তে চ। আগম-মূলত্বাচ্চাস্যার্থস্য ব্যভিচারো ন দোষায়। তস্য কমকর্তৃ-সাধনবৈগুণ্যহেতুকত্বাৎ।

সেইরূপ অর্থাৎ প্রকর্ষযুক্ত) পরমেশ্বরপ্রণামই কল্যাণ আনয়ন করে (অর্থাৎ কল্যাণের কারণ হয়)। যিনি মঙ্গল অনুষ্ঠান করিয়াছেন তাঁহার দ্বারা আরব্ধ কর্মই নির্বিঘ্নে পরিসমাপ্ত ও বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হয়। উক্ত বিষয়টী বেদমূলক (অর্থাৎ বেদপ্রমাণসিদ্ধ) বলিয়া ব্যভিচার (অর্থাৎ মঙ্গলসত্ত্বেও নির্বিঘ্নে পরিসমাপ্তি না হওয়া এবং দৃষ্ট মঙ্গলের অভাবেও নির্বিঘ্নে পরিসমাপ্তি হওয়া) থাকিলেও দোষ হইবে না। কারণ কর্তা, কর্ম বা করণের বৈগুণ্যেও তাহা (ব্যভিচার) হয়।

পূর্বে ইহা আলোচিত হইয়াছে যে, গ্রন্থকার প্রকৃষ্ট প্রণাম অর্থাৎ ভক্তি ও শ্রদ্ধার সহিত প্রণাম করিয়াছেন। এক্ষণে যদি জিজ্ঞাসা করা যায় যে, প্রণামের সহিত ভক্তি ও শ্রদ্ধার সহযোগের প্রয়োজন কি, তাহা হইলে উত্তরে উদয়নাচার্য বলিয়াছেন যে, কার্যারম্ভে মঙ্গলের অনুষ্ঠান আবশ্যক এবং প্রণাম মঙ্গল বলিয়া উহার অনুষ্ঠান করা হইয়াছে। কিন্তু শুষ্ক প্রণাম মঙ্গল নহে, ভক্তিশ্রদ্ধাযুক্ত প্রণামই মঙ্গল। এজন্য গ্রন্থকার মঙ্গলাচরণে প্রবৃত্ত হইয়া শুষ্ক প্রণাম করেন নাই, পরন্তু ভক্তিশ্রদ্ধান্বিত প্রণামই করিয়াছেন।

প্রসঙ্গক্রমে এ স্থলে আর একটী বিষয় আলোচনা করা যাইতেছে। গ্রন্থকার মঙ্গলাচরণে প্রবৃত্ত হইয়াছেন ইহা সত্য, এবং ইহা আমরা অনুমান করিতে পারি যে, তিনি নিশ্চয়ই মঙ্গলকে অভীষ্টের সাধন অর্থাৎ অভিপ্রেত-সিদ্ধির উপায় বলিয়া বুঝিয়াছিলেন। অনাদি-পরম্পরাক্রমে শিষ্টগণ মঙ্গল আচরণ করিয়া আসিতেছেন এবং তাঁহারা কখনও নিষ্ফল কর্মের অনুষ্ঠান করেন না। সেইজন্য শিষ্টাচারবিষয়ত্বকে লিঙ্গ করিয়া মঙ্গল যে সামান্যরূপে অভীষ্টের সাধন করে, তাহা গ্রন্থকার জানিতে পারিলেও ঐ মঙ্গল কীদৃশ বিশিষ্ট অভীষ্টের সাধন করে, উহা নিশ্চিতভাবে জানিতে পারা তাঁহার পক্ষে সম্ভবপর না হওয়ায় গ্রন্থনির্মাণে প্রবৃত্ত হইয়া তিনি কেন মঙ্গলের অনুষ্ঠান করিলেন।[১]

---

১ ননু মঙ্গলস্য বিশিষ্টশিষ্টাচারত্বেনেষ্টসাধকত্বজ্ঞানেঽপীষ্টবিশেষাজ্ঞানাৎ কথং তত্র প্রবৃত্তিঃ। প্রকাশ, পৃঃ ২১

উক্ত পূর্বপক্ষের উত্তরে কিরণাবলীকার বলিয়াছেন: নির্বিঘ্নে কার্য-সমাপ্তি মঙ্গলের বিশেষ ফল। এই বিশেষ ফলটী জানিয়াই গ্রন্থকার নির্বিঘ্নে গ্রন্থসমাপ্তির জন্য মঙ্গলাচরণ করিয়াছেন। এ স্থলে প্রশ্ন হইতে পারে: ইহা কেমন করিয়া বুঝা যাইবে যে, নির্বিঘ্নে কার্যসমাপ্তি-রূপ বিশেষ ফল মঙ্গলের দ্বারা লাভ করা যায়। কারণ শিষ্টগণ-কর্তৃক আচরিত হইলেও মঙ্গল যে তাদৃশ বিশেষ ফল দান করে, সেই বিষয়ে কোন প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ বা প্রত্যক্ষ শ্রুতিবাক্য নাই। সুতরাং ইহা বুঝা যায় না যে, নিবিঘ্নে কার্যসমাপ্তিই মঙ্গলের বিশেষ ফল। কিন্তু নির্বিঘ্নে কার্যসমাপ্তি যে মঙ্গলের ফল, তাহা যুক্তির সাহায্যে বুঝিতে পারা যায় বলিয়াই গ্রন্থকার মনে করিয়াছেন। সকল কার্যের প্রারম্ভেই শিষ্টগণকে মঙ্গলের অনুষ্ঠান করিতে দেখা যায়। মঙ্গলের ঈদৃশ প্রারম্ভিক-কর্তব্যতা হইতেই ইহা প্রতীয়মান হয় যে, শিষ্টগণ সমারব্ধ কার্যের নির্বিঘ্ন সমাপ্তির জন্যই মঙ্গলের অনুষ্ঠান করিয়া থাকেন। যদি মঙ্গলানুষ্ঠানের অন্য কোন ফল, থাকিত তাহা হইলে কখনই উহা নিয়মিতভাবে কার্যের প্রারম্ভে অনুষ্ঠিত হইত না। অতএব মঙ্গলের যে বিশেষ ফল আছে, এই বিষয়ে প্রত্যক্ষ প্রমাণ বা শ্রুতিবাক্য না থাকিলেও পূর্বোক্ত রীতিতে উহা জানিতে পারা যায় যে, কার্যের নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তিই মঙ্গলের বিশেষ ফল।

এ স্থলে পুনরায় প্রশ্ন হইতে পারে যে, প্রারম্ভিক আচরণ হইতে কার্যের পরিসমাপ্তি-রূপ ফল অনুমিত হইতে পারে, কিন্তু বিঘ্নধ্বংসও যে মঙ্গলের অন্তরালস্থ ফল তাহা কেমন করিয়া বুঝা যাইবে। উত্তরে ইহা বলা যাইতে পারে যে, পূর্বপ্রাপ্ত কার্যসমাপ্তি-রূপ ফল বিঘ্নসত্ত্বে উপপন্ন হয় না বলিয়াই বিঘ্নধ্বংস-রূপ অন্তরালস্থ ফলের কল্পনা আসিয়া থাকে। ক্রিয়াত্মক মঙ্গল আশুবিনাশী। বহু বিলম্বে যাহা হইবে সেই পরিসমাপ্তির অব্যবহিত-পূর্বক্ষণ পর্যন্ত মঙ্গল না থাকায় উহা যে সমাপ্তির সাধন তাহা উপপন্ন হয় না। অথচ শিষ্টাচারের দ্বারা মঙ্গলের কার্যসমাপ্তি-রূপ ফল পাওয়া গিয়াছে। সুতরাং ইহাই কল্পনা করিতে হয় যে, মঙ্গল বিঘ্নধ্বংসকে দ্বার করিয়া কার্যসমাপ্তির কারণ হয়।

এক্ষণে আর পূর্বপ্রাপ্ত মঙ্গলের পরিসমাপ্তি-কারণতা ব্যাহত হয় না। কারণ মঙ্গল নিজে পরিসমাপ্তির অব্যবহিত-পূর্বক্ষণ পর্যন্ত স্থায়ী না হইলেও উহার বিঘ্নধ্বংস-রূপ ব্যাপার সেই ক্ষণ পর্যন্ত স্থায়ী থাকে। কার্যের উৎপাদক ব্যাপার সৃষ্টি করিয়া কারণ অন্তর্হিত হইলেও কার্যের উৎপত্তিতে কোন

ব্যাঘাত হয় না। সুতরাং নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তিই যে মঙ্গলের বিশেষ ফল, তাহা নিশ্চিতরূপে বুঝা গেল[১]।

ইহা সত্য যে, কার্যের প্রারম্ভে শিষ্টগণ মঙ্গলের অনুষ্ঠান করিয়া থাকেন। কিন্তু যদি মঙ্গল এবং পরিসমাপ্তির মধ্যে অন্বয় ও ব্যতিরেক থাকে, তাহা হইলেই মঙ্গলকে পরিসমাপ্তির সাধন বলিয়া কল্পনা করা যাইতে পারে। অন্বয় বা ব্যতিরেকের ব্যভিচার থাকিলে কার্যকারণভাব কল্পনা করা যায় না। প্রকৃতস্থলে আমরা দেখিতে পাই যে, মঙ্গল ও পরিসমাপ্তির মধ্যে অন্বয়ব্যভিচারও আছে, ব্যতিরেকব্যভিচারও আছে। কারণ বিদ্যমান আছে অথচ কার্য উপস্থিত নাই—ইহা অন্বয়ব্যভিচার এবং কারণ বিদ্যমান নাই অথচ কার্য উপস্থিত আছে—ইহা ব্যতিরেকব্যভিচার। কাদম্বরী প্রভৃতি গ্রন্থে প্রকৃষ্টনমস্কারাত্মক মঙ্গল-রূপ কারণসত্ত্বেও গ্রন্থসমাপ্তি-রূপ কার্য দেখা যায় না। সুতরাং সে স্থলে মঙ্গল ও পরিসমাপ্তির মধ্যে অন্বয়ব্যভিচার রহিয়াছে। আর নাস্তিকাদিরচিত গ্রন্থে নমস্কার না থাকিলেও পরিসমাপ্তি দেখা যায়। এমন কি আস্তিকরচিত শিশুপালবধ প্রভৃতি গ্রন্থেও মঙ্গলাচরণ নাই, অথচ পরিসমাপ্তি আছে। অতএব মঙ্গল ও পরিসমাপ্তির মধ্যে ব্যতিরেক-ব্যভিচারও পরিস্ফুটই আছে। সুতরাং পূর্বোক্ত দ্বিবিধ ব্যভিচার বর্তমান থাকায় মঙ্গল পরিসমাপ্তির কারণ-রূপে কল্পিত হইতে পারে না[২]।

পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ চিন্তা করিয়াই আচার্য মঙ্গল এবং পরিসমাপ্তির মধ্যে কার্যকারণভাবকে আগমমূলক বলিয়াছেন। ইহার অভিপ্রায় এই যে, যে স্থলে কার্যকারণভাব প্রত্যক্ষের দ্বারা নির্ণীত হয়, সে স্থলে অন্বয়ব্যতিরেক-জ্ঞান উহার কারণ-রূপে অপেক্ষিত থাকে। সুতরাং তাদৃশ স্থলে যদি অন্বয় বা ব্যতিরেকের ব্যভিচারজ্ঞান বিদ্যমান থাকে; তাহা হইলে সামগ্রী অর্থাৎ কারণসমূহ উপস্থিত না থাকায় প্রত্যক্ষতঃ কার্যকারণভাব গৃহীত হইতে পারে না। যে স্থলে কার্যকারণভাব অনুমানপ্রমাণের দ্বারা গৃহীত হয়, সে স্থলেও ব্যতিরেকব্যভিচার-জ্ঞান অনুমানের হেতুটীকে সাধ্যের ব্যভিচারী বলিয়া জানাইয়া দেয়। এই কারণেই ব্যভিচারের গ্রহণ হইলে যুক্তির দ্বারা

---

১ নমস্কারস্যাশুবিনাশিত্বাৎ সমীহিতসিদ্ধেশ্চ কালান্তরভাবিত্বান্ন তত্র সাক্ষাৎসাধনত্বমিতি দ্বারাপেক্ষায়ামাহ নির্বিঘ্নমিতি। বিঘ্নধ্বংসস্তদ্দ্বারম্। প্রকাশ, পৃঃ ২১

২ ননু মঙ্গলস্য সমীহিতনির্বিঘ্নসিদ্ধৌ নান্বয়ব্যতিরেকাভ্যাং হেতুত্বগ্রহঃ। মঙ্গলং বিনাপি নাস্তিকানাং তৎসিদ্ধেঃ। কৃতনমস্কারস্যাপি তদসিদ্ধেশ্চ। ঐ, পৃঃ ২২

কার্যকারণভাব স্থিরীকৃত হয় না। যে স্থলে বাক্য হইতে কার্যকারণভাবের গ্রহণ হয়, সে স্থলে অন্বয়ব্যতিরেক-জ্ঞানের অপেক্ষা থাকে না। এইজন্য ব্যভিচার-সত্ত্বেও কার্যকারণভাবের শাব্দজ্ঞানে বাধা থাকে না। যদিও কার্যকারণভাবের শাব্দজ্ঞানে ব্যভিচারজ্ঞান পরবর্তী কালে অপ্রামাণ্যজ্ঞান জন্মাইয়া দেয় ইহা সত্য, তথাপি প্রকৃতস্থলে উক্ত অপ্রামাণ্যজ্ঞানের সম্ভাবনা নাই। কারণ প্রত্যক্ষমঙ্গলরহিত পরিসমাপ্তির স্থলে অপ্রত্যক্ষ অর্থাৎ জন্মান্তরীয় মঙ্গল কল্পনা করিলে ব্যভিচারের নিবৃত্তি হইতে পারে। যে স্থলে মঙ্গলের অনুষ্ঠান করা হইয়াছে সে স্থলে যদি অন্য কারণ উপস্থিত না থাকে, তাহা হইলে কার্য অপরিসমাপ্ত থাকে। একমাত্র মঙ্গলাচরণই পরিসমাপ্তির কারণ নহে। তাহা হইলে ত মঙ্গলাচরণ করিয়া অন্য কিছু না করিলেও কার্য পরিসমাপ্ত হইয়া যাইত। কাদম্বরী প্রভৃতি গ্রন্থে কর্তার অভাবেই পরিসমাপ্তির অভাব হইয়াছে। সুতরাং কারণান্তরের অভাবপ্রযুক্ত কার্যের অভাব হইলে তাহাকে অন্বয়ব্যভিচার বলে না। অতএব উক্ত প্রণালীতে ব্যভিচারাশঙ্কার সমাধান সম্ভব হওয়ায় মঙ্গল ও পরিসমাপ্তির শ্রুতিমূলক কার্যকারণভাব ব্যাহত হইবে না।

পূর্বোক্ত ব্যাখ্যার বিরুদ্ধে অবশ্যই আপত্তি হইবে যে, অন্যোন্যাশ্রয়ত্ব-দোষ থাকায় জন্মান্তরীয় মঙ্গলের কল্পনা করিয়া ব্যভিচারের নিরাস সম্ভব হয় না। "সমাপ্তিকামো মঙ্গলমাচরেৎ" ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মঙ্গলে পরিসমাপ্তির কারণতা নির্ণীত হইলেই ঐ কারণতাকে অব্যাহত রাখিবার নিমিত্ত প্রত্যক্ষমঙ্গলরহিত সমাপ্তির স্থলে জন্মান্তরীয় মঙ্গলের কল্পনা কর সম্ভব হয়। আর যদি জন্মান্তরীয় মঙ্গলের কল্পনা করা না যায়, তাহা হইলে পূর্বোক্ত স্থলে দৃষ্ট ব্যভিচারের দ্বারা মঙ্গলের পরিসমাপ্তি-কারণতা বাক্য হইতেও পাওয়া যাইবে না। সুতরাং উক্ত বাক্যের দ্বারা মঙ্গলের পরিসমাপ্তি-কারণতা-জ্ঞানে জন্মান্তরীয় মঙ্গলের কল্পনা অপেক্ষিত এবং জন্মান্তরীয় মঙ্গলের কল্পনাতে মঙ্গলের বাক্যজন্য পরিসমাপ্তিকারণতা-জ্ঞান অপেক্ষিত থাকায় উহা অন্যোন্যাশ্রয়ত্ব-দোষে দুষ্ট হইয়া গিয়াছে। ইহার অভিপ্রায় এই যে, "সমাপ্তি-কামো মঙ্গলমাচরেৎ" ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য তবেই মঙ্গলের পরিসমাপ্তিকারণতা প্রতিপাদন করিতে সমর্থ হইবে, যদি উহাতে অযোগ্যতাজ্ঞান না থাকে। প্রকৃতস্থলে অযোগ্যতাজ্ঞান থাকায় উক্ত শ্রুতিবাক্য মঙ্গলকে পরিসমাপ্তির কারণ বলিয়া প্রতিপাদন করিতে পারে না। প্রত্যক্ষমঙ্গলরহিত পরিসমাপ্তির

স্থলে ব্যতিরেকব্যভিচার নিশ্চিত থাকায় উক্ত শ্রুতিবাক্য মঙ্গলের পরিসমাপ্তি-কারণতা প্রতিপাদন করিতে অসমর্থ হইয়া গিয়াছে। অতএব উক্ত বাক্য হইতে মঙ্গলের পরিসমাপ্তিকারণতা আমরা পাই না। সুতরাং উক্ত কারণতাকে অব্যাহত রাখিবার জন্য জন্মান্তরীয় মঙ্গলের কল্পনার কথা উঠিতে পারে না।[১]

ইহার উত্তরে বলিতে পারা যায় যে, পূর্বপক্ষীর আপত্তি যুক্তিসহ নহে। কারণ ঐহিক মঙ্গলের অনুপলব্ধির দ্বারা ঐহিক মঙ্গলের অভাব উক্ত স্থলে নির্ণীত আছে ইহা সত্য, তথাপি উহার দ্বারা সামান্যতঃ মঙ্গলের অভাব অর্থাৎ ঐহিক ও আমুষ্মিক সর্ববিধ মঙ্গলের অভাব নির্ণীত হইতে পারে না। আমুষ্মিক মঙ্গল প্রত্যক্ষের অযোগ্য বলিয়া তাদৃশ মঙ্গলের অনুপলব্ধিকে যোগ্যানুপলব্ধি বলা যায় না। যোগ্যানুপলব্ধিই অভাব-প্রত্যক্ষের কারণ। সুতরাং প্রত্যক্ষদৃষ্টমঙ্গলরহিত সমাপ্তির স্থলে যে মঙ্গলের অনুপলব্ধি আছে তাহার দ্বারা ঐ স্থলে পরিসমাপ্তির পূর্বে ঐহিক মঙ্গল নাই, ইহাই নির্ণীত হইতে পারে—ঐহিক বা আমুষ্মিক কোনপ্রকার মঙ্গল নাই, ইহা নির্ণীত হইতে পারে না। সুতরাং সামান্যভাবে মঙ্গলের সংশয়ই উক্ত দৃষ্টান্তের দ্বারা পাওয়া যায়। অযোগ্যতার সংশয় বাক্যার্থবোধে বাধক নহে, পরন্তু অযোগ্যতার নিশ্চয়ই বাক্যার্থবোধে বাধক হইয়া থাকে।[২] সুতরাং অযোগ্যতানিশ্চয়-রূপ প্রতিবন্ধক না থাকায় উক্ত শ্রুতিবাক্য মঙ্গলকে পরিসমাপ্তির কারণ বলিয়া প্রতিপাদন করিবে। বাক্য হইতে প্রাপ্ত কারণতার অন্যথানুপপত্তির দ্বারা প্রত্যক্ষমঙ্গলরহিত পরিসমাপ্তির স্থলে অর্থাৎ ঐহিকমঙ্গলরহিত পরিসমাপ্তির স্থলে আমুষ্মিক মঙ্গল অবশ্যই কল্পিত হইবে। অতএব আমরা অনায়াসে মঙ্গলকে পরিসমাপ্তির কারণ বলিতে পারি।

সাদ্গুণ্যেঽপি বিঘ্নহেতূনাং বলীয়স্ত্বাৎ। ন চৈবং কিমনেনেতি বাচ্যম্। প্রচিতস্যাস্যৈব বলবত্তরাবিঘ্ন-

১ নন্বেবমন্যোন্যাশ্রয়ঃ, জন্মান্তরীয়তদনুমানে ব্যভিচারগ্রহাৎ। কারণত্বস্য সতঃ শ্রুত্যা বোধনম্, কারণত্বগ্রহে চ তদনুমানমিতি। প্রকাশ, পৃঃ ২২

২ মৈবং, যোগ্যানুপলম্ভেনৈহিকস্য মঙ্গলবিশেষস্যাভাবগ্রহেঽপি ঐহিকামুষ্মিকসাধারণমঙ্গল-মাত্রাভাবস্য নিশ্চেতুমশক্যত্বাৎ। জন্মান্তরীয়স্য তস্যাযোগ্যত্বাৎ। তথাচ বিশেষব্যভিচারেঽপি শ্রুত্যা সামান্যতঃ কারণত্ববোধং নাযোগ্যতয়া পরিভবিতুং শক্যম্। তথাপি ব্যভিচারসন্দেহোঽস্ত্যেবেতি চেন্ন। প্রমাণপ্রবৃত্তৌ বোধাসন্দেহস্যাপ্রতিবন্ধকত্বাদন্যথা প্রমাণমাত্রোচ্ছেদাপত্তেঃ। প্রত্যুতানুকূলত্বং সন্দিগ্ধে ন্যায়ঃ প্রবর্ত্তত ইত্যভ্যুপগমাৎ। ঐ

বারণেঽপি কারণত্বাৎ। ন হি ঘনবিমুক্তমুদকমেকস্তৃণস্তম্বো বারয়িতুং ন সমর্থ ইতি তদর্থং নোপাদীয়তে। সজাতীয়-প্রচয়সম্বলিতস্য তস্য শক্তত্বাৎ।

(কর্তা. কর্ম ও সাধনের) সাদ্‌গুণ্য (অর্থাৎ পূর্ণতা) থাকিলেও (যদি ব্যভিচার অর্থাৎ মঙ্গল থাকিলেও সমাপ্তির অভাব হয়, তাহা হইলে বলিতে হইবে যে), বিঘ্নরূপ হেতুগুলি বলবান্ হওয়ায় সমাপ্তির অভাব হইয়াছে। এরূপ হইলে (অর্থাৎ মঙ্গলসত্ত্বেও যদি সমাপ্তি না হয়. তাহা হইলে) ইহার (অর্থাৎ মঙ্গলের) প্রয়োজন কি—একথা বলা যায় না। যেহেতু প্রচিত (অর্থাৎ বহুতর) মঙ্গলই বলবত্তর বিঘ্ননিবারণের প্রতি কারণ। একটী তৃণগুচ্ছ মেঘনিসৃষ্ট সলিলকে নিবারণ করিতে পারে না বলিয়া উহাকে সংগ্রহ করা হয় না, এমন নহে। কারণ সমানজাতীয় অনেকগুলির সহিত যুক্ত হইলে উহা (অর্থাৎ ঐ তৃণগুচ্ছ সলিলনিবারণে) সমর্থ হয়।

যদি মঙ্গল সমাপ্তির কারণই হয়, তাহা হইলে মঙ্গলের অনুষ্ঠান করিলেও সমাপ্তি হয় না কেন? ইহার ভাবার্থ এই যে, কারণসত্ত্বেও যদি কার্য না থাকে, তাহা হইলে অন্বয়ব্যভিচার থাকিয়াই গেল। সুতরাং মঙ্গল ও পরিসমাপ্তির মধ্যে কার্যকারণভাব থাকিতে পারে না।

আমরা ইহা স্বীকার করি যে, অঙ্গসহিত বৈদিক কর্মের অনুষ্ঠান করিলে ফল নিশ্চিতই উৎপন্ন হইয়া থাকে। এইরূপ হইলে সাঙ্গকর্মের অনুষ্ঠানসত্ত্বেও যদি অভীষ্ট ফল দেখা না যায় (অর্থাৎ কারীরী ইষ্টি অনুষ্ঠিত হইলেও যদি বৃষ্টিরূপ ফল দেখা না যায়), তাহা হইলে স্বীকার করিতে হইবে যে, সে স্থলে কর্ম, কর্তা বা সাধনের কোনরূপ বৈগুণ্য নিশ্চয়ই আছে। কিন্তু কর্ম প্রভৃতির পূর্ণতা থাকিলেও যদি কার্য বা ফল না হয়, তাহা হইলে বলিতে হইবে যে, সে স্থলে যাহারা বিঘ্নকারক তাহাদের প্রাবল্যনিবন্ধনই ফল হইতে পারে নাই। সুতরাং ভক্তিশ্রদ্ধাদিযোগে পূর্ণতাপ্রাপ্ত মঙ্গলসত্ত্বেও যে স্থলে পরিসমাপ্তি-রূপ ফল হয় নাই বলিয়া দেখা যাইবে, সে স্থলে মঙ্গল অপেক্ষা বিঘ্নগুলিকেই অধিকতর বলবান্ মনে করিতে হইবে। অতএব যথাযথ মঙ্গলসত্ত্বেও স্থলবিশেষে কার্যের পরিসমাপ্তি নাই বলিয়াই ইহা বলা যায় না যে, মঙ্গল পরিসমাপ্তির কারণ হইবে না।

কিন্তু এ ক্ষেত্রে জিজ্ঞাসা হইতে পারে যে, যদি বলবত্তর বিঘ্ন মঙ্গলের দ্বারা বিনষ্ট না হয়, তাহা হইলে বিঘ্ন ও মঙ্গলের মধ্যে সাধারণভাবে নাশ্যনাশকভাব কল্পনা করা যাইবে না। আর ঐরূপ নাশ্যনাশকভাব না থাকিলে দুর্বল অর্থাৎ অল্পসংখ্যক বিঘ্নও বা কেন মঙ্গলের দ্বারা বিনষ্ট হইবে। এইরূপ হইলে মঙ্গল ফলতঃ নিষ্ফল হইয়া যাইবে।

উত্তরে ইহা বলাও সমীচীন হইবে না যে: নমস্কারের প্রচয় অর্থাৎ বাহুল্য বলবত্তর বিঘ্ননিবারণের প্রতি প্রযোজক। কারণ নমস্কার-রূপ ক্রিয়াগুলি অচিরবিনাশী বলিয়া উহাদের পরস্পর মেলন-রূপ বাহুল্য সম্ভব হইতে পারে না। অতএব এ কথা যুক্তিসহ নহে যে, নমস্কারের বাহুল্য বলবত্তর বিঘ্ননাশের কারণ। ইহার সমাধানে কেহ কেহ বলেন যে, ক্ষণস্থায়িত্ব-নিবন্ধন বহুসংখ্যক মঙ্গলক্রিয়ার এককালীন মেলন সম্ভব না হইলেও এক একটী মঙ্গলের দ্বারা এক একটী বিঘ্নের নাশ সম্ভব হওয়ায় ফলতঃ প্রচুরতর মঙ্গলের দ্বারা প্রচুরতর বিঘ্নের নাশ হইয়া যাইবে[১]। সুতরাং প্রচিত মঙ্গলকে বলবত্তর বিঘ্নের নাশক বলা যাইতে পারে। কিন্তু এইরূপ সমাধানকে যুক্তিযুক্ত বলিয়া মনে করা যায় না। কারণ তাহা হইলে ফলতঃ অপ্রচিত বিঘ্নের স্থলে যে সমাপ্তি তাহার প্রতি অপ্রচিত মঙ্গলের কারণতা এবং প্রচলিত বিঘ্নের স্থলে যে সমাপ্তি তাহার প্রতি প্রচিত মঙ্গলের কারণতা স্বীকৃত হওয়ায় অসর্বজ্ঞ ব্যক্তির পক্ষে কার্যারম্ভে মঙ্গলের অনুষ্ঠান করা সম্ভব হইবে না। বিঘ্নগুলি অতীন্দ্রিয় বলিয়া কোন্ স্থলে উহারা সংখ্যায় অধিক কোথায় বা উহারা স্বল্প, তাহা নির্ণীত হইতে পারে না। এইজন্য বিঘ্নের সংখ্যা অনির্ণীত থাকায় নির্দিষ্টসংখ্যক মঙ্গলের অনুষ্ঠান সম্ভব হইবে না এবং অনির্দিষ্টসংখ্যক মঙ্গলের অনুষ্ঠানে ফললাভ সন্দিগ্ধ থাকায় কেহই মঙ্গলাচরণে প্রবৃত্ত হইবেন না।

আরও কথা এই যে, মঙ্গলরহিত গ্রন্থের পরিসমাপ্তি দেখিয়া ঐ পরিসমাপ্তির কারণ-রূপে জন্মান্তরীয় মঙ্গলের কল্পনা করা হইয়াছে। অন্যথা উক্ত স্থলে মঙ্গলের অভাবেও নির্বিঘ্নে গ্রন্থের পরিসমাপ্তি হওয়ায় ব্যতিরেকব্যভিচার হয়, এইরূপ কল্পনাকেও সমীচীন বলিয়া মনে করা যায় না। কারণ জন্মান্তরীয় গ্রন্থসমাপ্তির উদ্দেশ্যে কেহ মঙ্গলাচরণ করেন, ইহা দেখা যায় না। যদি বলা যায় যে, পুত্রেষ্টি-যাগের স্থলে ঐহিক পুত্র না হইলেও যেরূপ আগামী

১ যদ্যপ্যাশুবিনাশিনাং তেষামেককালত্বাভাবাদসম্ভবী তথাপ্যেকৈকনমস্কারাদেকৈকবিঘ্ননাশ এবাত্র প্রচয়ো দ্রষ্টব্যঃ। প্রকাশ, পৃঃ ২৫

জন্মে পুত্রলাভের কল্পনা করা হয়, সেরূপ প্রকৃতস্থলে ঐহিক মঙ্গল না থাকিলেও ঐহিক নির্বিঘ্ন পরিসমাপ্তি দেখিয়া পূর্বজন্মকৃত মঙ্গলের কল্পনা করা যাইতে পারে। এ স্থলে বক্তব্য এই যে, দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের মধ্যে বৈষম্য থাকায় পুত্রেষ্টির ন্যায় মঙ্গলের ফল কল্পনা করা সঙ্গত হইবে না। প্রকৃতস্থলে পুত্রেষ্টি-যাগ দৃষ্টান্ত ও মঙ্গল দার্ষ্টান্তিক। "পুত্রকামঃ পুত্রেষ্ট্যা যজেত" এইরূপ প্রত্যক্ষ শ্রুতিবাক্য পাওয়া যায় বলিয়া পুত্র যে পুত্রেষ্টির ফল, ইহা বুঝা যায়। অতএব উক্ত প্রত্যক্ষ শ্রুতিবাক্যের অনুরোধে স্থলবিশেষে যে স্থানে পুত্রেষ্টি-যাগের ঐহিক ফল দেখা যাইবে না সে স্থানে ইহা কল্পনা করিতে হয় যে, জন্মান্তরে উহা সফল হইবে। তাদৃশ জন্মান্তরীয় ফল কল্পনা না করিলে শ্রুতিবাক্য অপ্রমাণ হইয়া পড়ে। কিন্তু মঙ্গল-স্থলে এমন কোন প্রত্যক্ষ শ্রুতিবাক্য নাই যাহা বিঘ্নধ্বংস বা পরিসমাপ্তিকে ফল-রূপে অভিধান করে। কার্যারম্ভে শিষ্টগণের মঙ্গলাচরণ দেখিয়াই তদনুসারে শ্রুতিবাক্যের কল্পনা করিতে হয়। কেহ জন্মান্তরীয় বিঘ্ননাশ বা পরিসমাপ্তির উদ্দেশ্যে মঙ্গলাচরণ করিয়াছেন, ইহা দেখা যায় না। সর্বত্রই ঐহিক বিঘ্নধ্বংস অথবা ঐহিক পরিসমাপ্তি-রূপ ফলের জন্যই শিষ্টগণকে মঙ্গলাচরণ করিতে দেখা যায়। সুতরাং আচারানুসারে কল্পিত শ্রুতি কখনই জন্মান্তরীয় ফলের প্রতিপাদক হয় না[১]। অতএব পূর্বোক্ত স্থলে যে ব্যতিরেকব্যভিচার সমুপস্থাপিত হইয়াছিল, উহা রহিয়াই গেল।

প্রদর্শিত আপত্তির সমাধানে বর্ধমান বলিয়াছেন যে, পরিসমাপ্তিকে মঙ্গলের ফল বলিলেই পূর্বোক্ত আপত্তি হয়। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে পরিসমাপ্তি মঙ্গলের ফল নহে, বিঘ্নধ্বংসই মঙ্গলের ফল। শ্রুতিবিহিত ক্রিয়ার ধ্বংসাত্মক ফল নাই, ইহা বলা যায় না। কারণ পাপধ্বংসকেই প্রায়শ্চিত্ত-রূপ শ্রৌতক্রিয়ার ফল বলা হইয়াছে। আরব্ধ কার্যে কোন বিঘ্ন উপস্থিত না থাকুক, ইহা মনে করিয়াই লোকে মঙ্গলাচরণ করিয়া থাকে। এক্ষণে আর পূর্বোক্ত ব্যতিরেক-ব্যভিচার-দোষ হইবে না। কারণ নাস্তিকাদির গ্রন্থে মঙ্গলাচরণ না থাকিলেও যে পরিসমাপ্তি দেখা যায় তাহাতে পরিসমাপ্তিকে মঙ্গলের ফল বলিলেই ব্যতিরেকব্যভিচার হয়। কিন্তু প্রকাশকার তাহা বলেন নাই।

---

১ ন বা জন্মান্তরীয়গ্রন্থাদ্বুদ্দিশ্য মঙ্গলাচরণং যেনাব্যভিচারঃ স্যাৎ। ন চ যত্র পুত্রেষ্টাবৈহিক-পুত্রবাধে জন্মান্তরীয়ং ফলং তথা মঙ্গলেঽপীতি বাচ্যম্। তত্রৈহিকামুষ্মিকপুত্রমাত্রস্য ফলত্বেন শ্রবণাৎ। ইহ ত্বাচারাদ্বেদানুমানম্। স চৈহিকমাত্রবিষয় ইতি। তেন শ্রুতিরপি তথৈব কল্প্যা। প্রকাশ, পৃঃ ২৫

তিনি বিঘ্নধ্বংসকেই মঙ্গলের ফল বলিয়াছেন। এই পক্ষে মঙ্গলের অভাবে বিঘ্নধ্বংস হইয়া গিয়াছে, ইহা দেখাইতে পারিলেই ব্যতিরেকব্যভিচার উপস্থাপিত হয়। এমন একটী দৃষ্টান্তও নাই যে স্থলে ইহা নিশ্চিতরূপে বলিতে পারা যায় যে, মঙ্গলের অভাবেও বিঘ্নধ্বংস হইয়াছে। সুতরাং বিঘ্নধ্বংসকে মঙ্গলের ফল বলিলে আর ব্যতিরেকব্যভিচার হয় না। যাঁহার বিঘ্ন নাই তাঁহার পক্ষে মঙ্গলাচরণ অনাবশ্যক। বিঘ্ননাশ হইলেই কার্য পরিসমাপ্ত হইবে, ইহা বলা চলে না। কারণ বিঘ্নধ্বংস থাকিলেও পরিসমাপ্তিতে যে যে সাধনের অপেক্ষা থাকে তাহাদের অভাবে পরিসমাপ্তি হইবে না। সুতরাং কাদম্বরী প্রভৃতি গ্রন্থে বিঘ্ননাশ করিয়া মঙ্গল সফলই হইয়াছে। গ্রন্থকারের মৃত্যু হওয়ায় অর্থাৎ পরিসমাপ্তির কর্তৃ-রূপ কারণটী না থাকায় উহা পরিসমাপ্ত হইতে পারে নাই। অতএব মঙ্গলসত্ত্বেও গ্রন্থপরিসমাপ্তি না হওয়ায় যে অন্বয়ব্যভিচারের আশঙ্কা করা হইয়াছিল, এক্ষণে আর তাহার অবকাশ থাকিল না। কারণ মঙ্গল তাহার বিঘ্নধ্বংস-রূপ ফল সম্পাদন করিয়াছে; কারণান্তরের অভাবে গ্রন্থ পরিসমাপ্ত হয় নাই।।

মঙ্গল পরিসমাপ্তির প্রতি কারণ না হইলেও বিঘ্নাভাব অবশ্যই উহার কারণ হইবে। বিঘ্ন থাকিলে পরিসমাপ্তি হয় না, ইহা সর্ববাদিসম্মত। ইহার তাৎপর্য এই যে, বুদ্ধি, প্রতিভা প্রভৃতি যেমন পরিসমাপ্তিতে অপেক্ষিত থাকে, বিঘ্নাভাবও তেমনি পরিসমাপ্তিতে নিশ্চয়ই অপেক্ষিত আছে। অতএব এক্ষণে আমাদিগকে দেখিতে হইবে যে, যে-কোনপ্রকার বিঘ্নাভাবই পরিসমাপ্তির অন্যতম কারণ অথবা বিঘ্নের ধ্বংসরূপ অভাববিশেষই। যে-কোনপ্রকার বিঘ্নাভাবকে আমরা পরিসমাপ্তির প্রতি কারণ বলিতে পারি না। কারণ ঐরূপ হইলে বিঘ্নের উপস্থিতিতেও পরিসমাপ্তির আপত্তি হইয়া যাইবে। বিঘ্নের উপস্থিতিসত্ত্বেও সেইস্থলে বিঘ্নের অন্যোন্যাভাব থাকে। এইরূপে আমরা বিঘ্নের ধ্বংসাভাবকেও পরিসমাপ্তির কারণ বলিতে পারি না। কারণ যে স্থলে স্বতঃসিদ্ধ বিঘ্ন নাই, সে স্থলেও নাস্তিকাদির গ্রন্থে পরিসমাপ্তি দেখা যায়। এইরূপ বিঘ্নের অত্যন্তাভাবকেও পরিসমাপ্তির কারণ বলা যায় না। কারণ যে স্থলে মঙ্গলাচরণের দ্বারা বিঘ্ননাশ হওয়ায় গ্রন্থের পরিসমাপ্তি হইয়াছে, সে স্থলে বিঘ্নের অত্যন্তাভাব নাই। একদেশিগণ ধ্বংস ও প্রাগভাবের সহিতও অত্যন্তাভাবের বিরোধিতা স্বীকার করিয়া থাকেন। অতএব ইহা দেখা যাইতেছে যে, বাস্তবিকপক্ষে সমাপ্তিতে বিঘ্নাভাব অপেক্ষিত হইলেও সমাপ্তি

ও বিঘ্নাভাবের মধ্যে কার্যকারণভাব কল্পনা করা সম্ভব হইতেছে না। কারণ পূর্বোক্ত যুক্তিতে বিঘ্নের অভাবমাত্রকে বা বিঘ্নের অভাববিশেষকে সমাপ্তির প্রতি কারণ বলা সম্ভব হয় না। আর অন্য কোন পথও নাই যাহার সাহায্যে সমাপ্তি ও বিঘ্নাভাবের মধ্যে কার্যকারণভাব স্থাপন করা যায়।

ইহার উত্তরে আমরা বর্ধমানের অনুসরণ করিয়া বলিতে পারি যে, সত্যই বিঘ্নাভাব সমাপ্তিতে অপেক্ষিত আছে। আর ইহাও সত্য যে, সমাপ্তি ও বিঘ্নাভাবের মধ্যে কার্যকারণভাব কল্পনা করা যাইতে পারে। যেমন অভাবচতুষ্টয়-সাধারণ অভাবত্ব নামে একটী অখণ্ড ধর্ম আছে তেমনি প্রাগভাব, প্রধ্বংসাভাব ও অত্যন্তাভাব, এই তিনটী অভাবের মধ্যে সংসর্গাভাবত্ব নামে একটী অনুগতধর্ম শাস্ত্রে প্রসিদ্ধ আছে এবং ঐ সংসর্গাভাবত্বকে আশ্রয় করিলেই পূর্বোক্ত কার্যকারণভাব কল্পিত হইতে পারে। যেহেতু সমাপ্তির প্রতি বিঘ্নের সংসর্গাভাবকে কারণ বলিলে আর পূর্বোক্ত দোষের সম্ভাবনা থাকে না। যে স্থলে মঙ্গলের দ্বারা বিঘ্নের নাশ হইলে গ্রন্থপরিসমাপ্তি হয়, সে স্থলে বিঘ্নের ধ্বংস-রূপ সংসর্গাভাব থাকায় ব্যভিচার হইবে না। যে স্থলে স্বতঃই বিঘ্ন নাই অথচ গ্রন্থের পরিসমাপ্তি হইয়াছে, সে স্থলে বিঘ্নের অত্যন্তাভাব-রূপ সংসর্গাভাব থাকায় ব্যভিচার হইবে না। সুতরাং পূর্বোক্তপ্রকারে কার্যকারণ-ভাব কল্পনা করিলে আর কোনও দোষ হইবে না।[১]

এ স্থলে যদি কেহ এরূপ আপত্তি করেন যে, প্রমাণের সাহায্যে অভাবত্রয়-সাধারণ কোন অনুগতধর্ম পাওয়া যায় না; এবং নৈয়ায়িকগণ যে সংসর্গাভাবত্ব-রূপ অনুগতধর্মটী স্বীকার করেন উহা তাঁহাদের পরিভাষামাত্রই। সুতরাং উহাকে আশ্রয় করিয়া সমাপ্তি ও বিঘ্নাভাবের মধ্যে কার্যকারণভাব কল্পনা করা সমীচীন হয় না। তাহা হইলেও আমরা উত্তরে বলিব যে, অন্যোন্যাভাবভিন্ন-অভাবত্ব-রূপ অনুগতধর্মের দ্বারা উক্ত অভাবত্রয়কে সংগৃহীত করিয়া পরিসমাপ্তি ও বিঘ্নাভাবের মধ্যে কার্যকারণভাব রক্ষিত হইতে পারে। এই মতে তাদাত্ম্যসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-প্রতিযোগিতাকে অভাবত্বই অন্যোন্যাভাবত্ব। সুতরাং সংসর্গাভাবভিন্ন অভাবকে অন্যোন্যাভাব বলিয়া সেই অন্যোন্যাভাবভিন্ন অভাবকে সংসর্গাভাব বলিলে যে পরস্পরাশ্রয়ত্ব-দোষ

১ সমাপ্তৌ চ বিঘ্নসংসর্গাভাবো হেতুঃ। তথৈব প্রতিবন্ধকাভাবস্য হেতুত্বাৎ। তথাচ যত্র মঙ্গলং বিনাপি সমাপ্তিস্তত্র জন্মান্তরাদনুবর্তমানবিঘ্নাত্যন্তাভাব এব হেতুঃ। যত্র চ মঙ্গলে সত্যপি সমাপ্ত্যভাবস্তত্র ফলং প্রত্যেকং বিঘ্নধ্বংসো ভবত্যেব। প্রকাশ, পৃঃ ২৬

হয় তাহারও অবকাশ থাকে না। কারণ আমরা যেরূপে অন্যোন্যাভাবের লক্ষণ করিলাম তাহাতে অন্যোন্যাভাবত্বের শরীরে সংসর্গাভাবত্ব প্রবিষ্ট হয় নাই।

এস্থলে ইহা মনে রাখা আবশ্যক যে, আমরা পরিসমাপ্তিকে মঙ্গলের ফল বলি নাই, পরন্তু পরিসমাপ্তির প্রতি যাহা অন্যতম কারণ অর্থাৎ বিঘ্নাভাব, তাহারই প্রতি মঙ্গলকে কারণ বলিয়াছি। যে স্থলে মঙ্গল অনুষ্ঠিত হইয়াছে অথচ পরিসমাপ্তি হয় নাই, সে স্থলেও মঙ্গল নিজের যাহা ফল অর্থাৎ বিঘ্ন-বিশেষের ধ্বংস, উহা উৎপাদন করিয়াছে। অন্য বিঘ্ন-রূপ প্রতিবন্ধক থাকায় অথবা বুদ্ধি, প্রতিভা প্রভৃতি কারণসমূহের একটী না থাকায় পরিসমাপ্তি হয় নাই বলিয়া বুঝিতে হইবে না। ইহাতে বৈদিককর্মের 'ফলাবশ্যম্ভাব'রূপ নিয়মও রক্ষিত হইবে। কারণ সর্বত্রই যথাযথভাবে অনুষ্ঠিত মঙ্গলের দ্বারা বিঘ্নবিশেষের ধ্বংসের সম্ভাবনা আছে। বিঘ্ন থাকিলে মঙ্গলের দ্বারা উহা নষ্ট হইবে, ইহাই শাস্ত্রের তাৎপর্য। অতএব বিঘ্নের অত্যন্তাভাবস্থলে বিঘ্নাশঙ্কায় অনুষ্ঠিত মঙ্গলের ফল না থাকিলেও কোন ক্ষতি হইবে না। প্রায়শ্চিত্তের স্থলেও পাপ থাকিলে তবেই উহার ধ্বংস হইবে। নিষ্পাপ ব্যক্তি যদি পাপের আশঙ্কায় প্রায়শ্চিত্তের অনুষ্ঠান করেন, তাহা হইলে তাদৃশ প্রায়শ্চিত্তের নিষ্ফলত্ব শাস্ত্রকারগণ স্বীকার করিয়াছেন।

ন চ বিঘ্নহেতুসদ্ভাবনিশ্চয়াভাবাৎ তদ্বারণে কারণমনুপাদেয়ম্। যতস্তৎসন্দেহেঽপি তদুপাদানস্য ন্যায্যত্বাৎ। অন্যথানুপস্থিতপরিপন্থিভিঃ পার্থিবৈ র্দ্বিরদযূথপতয়ো নাদ্রিয়েরন্নিতি।

ইহা বলা যায় না যে, বিঘ্ন-রূপ কারণ আছে। অর্থাৎ বিঘ্নধ্বংসের বিঘ্ন-রূপ কারণটী বর্তমান আছে) ইহা নিশ্চিত না থাকায় তাহার (অর্থাৎ বিঘ্নের) নিবারণের জন্য কারণের (অর্থাৎ মঙ্গলের) সংগ্রহ নিষ্প্রয়োজন। যেহেতু তাহার সন্দেহস্থলেও (অর্থাৎ বিঘ্নসন্দেহ থাকিলেও) তাহার (অর্থাৎ মঙ্গলের) সংগ্রহ সমুচিতই হইয়া থাকে। ঐরূপ না হইলে প্রতিদ্বন্দ্বীর অনুপস্থিতিতে রাজন্যবর্গকর্তৃক হস্তিদল-পতিগণ সমাদৃত হইত না।

উদয়নাচার্য বলিয়াছেন যে, বিঘ্নের সংশয় থাকিলেও বিঘ্ননাশ-রূপ ফললাভের নিমিত্ত মঙ্গলের অনুষ্ঠান করা যাইতে পারে। এ স্থলে আপত্তি হইতে পারে:

প্রায়শ্চিত্তস্থলে ইহা দেখা যায় যে, পাপসংশয়ে প্রায়শ্চিত্তের অনুষ্ঠান শাস্ত্রের তাৎপর্য নহে, পরন্তু পাপের নিশ্চয়স্থলেই পাপধ্বংসের নিমিত্ত প্রায়শ্চিত্তের অনুষ্ঠান বিহিত হইয়া থাকে। তুল্যরূপে প্রকৃতস্থলেও 'বিঘ্ন আছে' ইহা নিশ্চিতরূপে জানিতে পারিলেই বিঘ্ননাশার্থ মঙ্গলের আচরণ কর্তব্য হইবে। কারণ পাপধ্বংস যাহার ফল ঈদৃশ প্রায়শ্চিত্তের সহিত বিঘ্নধ্বংস যাহার ফল তাদৃশ মঙ্গলের ধ্বংস-রূপ ফলাংশে সাদৃশ্য আছে। সুতরাং প্রায়শ্চিত্তের স্থলে যদি অনুষ্ঠাতার পাপনিশ্চয় অপেক্ষিত থাকে, তাহা হইলে মঙ্গলস্থলেও অনুষ্ঠানকর্তার বিঘ্ন নিশ্চয়ই অপেক্ষিত হইবে, বিঘ্নের সংশয় নহে। এজন্য 'বিঘ্নের সংশয়স্থলে বিঘ্ননাশের নিমিত্ত মঙ্গলের অনুষ্ঠান কর্তব্য'—আচার্যের এই উক্তি সঙ্গত বলিয়া মনে হয় না।

ইহার উত্তরে বলা যাইতে পারে যে, পাপনাশ-রূপ প্রায়শ্চিত্তের ফল যুক্তি বা প্রত্যক্ষের সাহায্যে বুঝা যায় না। পরন্তু "পাপী প্রায়শ্চিত্তং কুর্যাৎ" এইরূপ শ্রুতিবাক্য হইতে আমরা পাপনাশকে প্রায়শ্চিত্তের ফল বলিয়া জানিতে পারি। পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে পাপকে প্রায়শ্চিত্তের অধিকাররূপে বর্ণনা করা হইয়াছে। অধিকারের নিশ্চয়পূর্বকই ক্রিয়া অনুষ্ঠিত হইয়া থাকে, সংশয়পূর্বক নহে। "রাজা রাজসূয়েন যজেত" ইত্যাদি স্থলে রাজসূয়-যাগের অধিকার-রূপে অঙ্গীকৃত রাজত্ব বা ক্ষত্রিয়ত্বের নিশ্চয়স্থলেই রাজসূয় যাগ অনুষ্ঠিত হইয়া থাকে। যিনি নিজের ক্ষত্রিয়ত্বে সন্দিগ্ধ তিনি রাজসূয়-যাগ করিবেন না, ইহাই শাস্ত্রের নির্দেশ। তুল্যরূপে প্রায়শ্চিত্তের স্থলেও পাপবিষয়ে নিশ্চিত পুরুষই প্রায়শ্চিত্ত করিবেন, সন্দিগ্ধ পুরুষ করিবেন না। কারণ প্রত্যক্ষ শ্রুতিতে পাপকে অধিকার-রূপে বর্ণনা করা হইয়াছে। কিন্তু মঙ্গলের স্থলে এমন কোন প্রত্যক্ষ শ্রুতি পাওয়া যায় না, যাহা বিঘ্নবান্ পুরুষকে মঙ্গলের অনুষ্ঠান করিতে নির্দেশ দেয়। পরন্তু শিষ্টগণের মঙ্গলাচরণ দেখিয়া আমরা মঙ্গলবিষয়ক শ্রুতি কল্পনা করি। শিষ্টগণের আচরণ হইতে ইহা দেখা যায় যে, তাঁহারা বিঘ্নসন্দেহে মঙ্গলের আচরণ করিয়া থাকেন। অতএব শিষ্টাচারের দ্বারা অনুমিত শ্রুতিটীকে শিষ্টাচারের অনুরূপেই গ্রহণ করিতে হইবে। ইহা হইলে সংশয়-নিশ্চয়-সাধারণ বিঘ্নজ্ঞানমাত্রকেই মঙ্গলাচরণে অপেক্ষিত বলিয়া মনে করিতে হইবে, কেবল বিঘ্ননিশ্চয়কে নহে। অএতব বিঘ্নের সংশয়স্থলে আচার্য যে মঙ্গলের অনুষ্ঠানের কথা বলিয়াছেন তাহা অসমীচীন হয় নাই।

এক্ষণে আমাদিগকে দেখিতে হইবে যে, যাঁহারা বিঘ্নধ্বংসকে

দ্বার-রূপে কল্পনা করিয়া পরিসমাপ্তিকে মঙ্গলের ফল বলেন তাঁহাদের মতে আচার্যের কথা সঙ্গত হয় কি না—অর্থাৎ পাপসংশয়স্থলে মঙ্গলের অনুষ্ঠান সম্ভব হয় কি না। এই মতে মঙ্গলের ফল পরিসমাপ্তি। সেই পরিসমাপ্তি-রূপ ফলে বিঘ্নধ্বংসকে মঙ্গলের দ্বার করিতে হইবে। কারণ বিঘ্নধ্বংসকে দ্বার-রূপে কল্পনা করিয়া পরিসমাপ্তিকে মঙ্গলের ফল বলা হইয়াছে। দ্বারের সংশয় থাকিলে ক্রিয়াবিশেষের অনুষ্ঠান শাস্ত্রে নিষিদ্ধ হইয়া থাকে। সুতরাং মঙ্গলের সমাপ্তি-রূপ ফলে বিঘ্নধ্বংস যদি দ্বার হয়, তাহা হইলে বিঘ্নের সংশয়ে দ্বার-সংশয় অবশ্যম্ভাবী হওয়ায় মঙ্গলের অনুষ্ঠান হইতে পারে না। এজন্য বিঘ্নের সংশয়স্থলেও মঙ্গলের অনুষ্ঠান করিতে হইবে, আচার্যের এই উক্তি সঙ্গত হয় না।

দ্বার-সংশয়স্থলে ক্রিয়ার অনুষ্ঠান নিষিদ্ধ হইয়াছে, এ কথা আমরা নিম্নোক্ত দৃষ্টান্তের সাহায্যে বুঝিতে পারি। যে সকল যাগে চরুপাক আবশ্যক সেই সকল যাগে যদি 'স্ফ্য'[১]তে ভক্তাশ্লেষ হয় (অর্থাৎ ভাত লাগিয়া যায়), তাহা হইলে প্রায়শ্চিত্ত-রূপে বিশেষ একটী ইষ্টিযাগের অনুষ্ঠান বিহিত হইয়াছে। সাধারণতঃ ইষ্টিযাগে দেবতার আবাহন পূর্ব দিনে করিতে হয়। অতএব অতিদেশবশতঃ স্ফ্যাশ্লেষ-নিমিত্তক ইষ্টিযাগেও দেবতার আবাহন পূর্ব দিনেই করা উচিত। এক্ষণে কথা হইতেছে যে, চরুঘটিত যাগস্থলে ভক্তাশ্লেষের আশঙ্কায় প্রত্যেক যজমানই কি পূর্ব দিনেই দেবতার আবাহন করিয়া রাখিবেন অথবা ভক্তাশ্লেষ নিশ্চিত না হইলে উহা করিবেন না। যদি পূর্ব দিনে আবাহন করিয়া না রাখা হয় এবং পরদিনে যাগ করিতে বসিয়া দেখা যায় যে ভক্তাশ্লেষ হইয়া গিয়াছে, তাহা হইলে ভক্তাশ্লেষ-নিমিত্তক ইষ্টিযাগের অনুষ্ঠান সম্ভব হইবে না। কারণ পূর্ব দিনে করণীয় দেবতার আবাহন-রূপ অঙ্গের অনুষ্ঠান করিবার অবসর নাই। আর যদি সন্দেহবশে পূর্ব দিনেই দেবতার আবাহন করিয়া রাখা হয় অথচ পর দিনে ভক্তাশ্লেষ না হয়, তাহা হইলে ঐ আহূত দেবতাগণের পূজা হইবে না। আবাহন করিয়া পূজা না করা অন্যায়। সুতরাং ইহা দেখা যাইতেছে যে, পূর্ব দিনে দেবতার আবাহন করিয়া রাখিলেও দোষ, উহা না করিলেও দোষ। এজন্য এই স্থলে সিদ্ধান্ত করা হইয়াছে যে, দ্বারের সংশয়ে ক্রিয়া অনুষ্ঠিত হইবে না।

---

১ খড়্গাকৃতি যজ্ঞ পাত্রবিশেষ। স্ফ্যোহস্তাকৃতিঃ—আপস্তম্ব-শ্রৌতসূত্র ১৫।৭, ধূর্তস্বামিকৃত ভ,ষ্য।

সুতরাং অঙ্গানুষ্ঠানের প্রশ্ন উঠে না। অতএব ভক্তাশ্লেষ-নিমিত্তক ইষ্টিতে অতিদেশপ্রাপ্ত দেবতার আবাহনকে পরিহার করা হইয়াছে। প্রকৃতস্থলে পরিসমাপ্তি-রূপ ফলে বিঘ্নধ্বংস মঙ্গলের দ্বার। বিঘ্নসংশয় হইলে বিঘ্নধ্বংস-রূপ দ্বার সন্দিগ্ধ হইয়া পড়ে। তাদৃশ দ্বারের সংশয়ে মঙ্গলের অনুষ্ঠান সম্ভব নহে। সুতরাং পূর্বপক্ষী আপত্তি করিতেছেন: সংশয়স্থলেও মঙ্গলের অনুষ্ঠান করিতে হইবে, আচার্যের এই উক্তি কেমন সমীচীন হয়।[১]

ইহার উত্তরে আমরা বলিতে পারি যে, পূর্বপক্ষীর উপস্থাপিত দৃষ্টান্তের সহিত দার্ষ্টান্তিকের বৈষম্য আছে। সুতরাং তাঁহার আপত্তি সমীচীন হইবে না। পূর্বোক্ত দৃষ্টান্তের দ্বারা দ্বারের সংশয়স্থলে ক্রিয়ার অননুষ্ঠান প্রমাণিত হয় না। কারণ ভক্তাশ্লেষ চরুঘটিত ক্রিয়ার দ্বার নহে। পূর্বোক্ত দৃষ্টান্তের দ্বারা ইহাই প্রমাণিত হয় যে, নিমিত্তের সংশয় হইলে নৈমিত্তিকের অনুষ্ঠান হইবে না। প্রায়শ্চিত্তাত্মক ইষ্টিযাগ নৈমিত্তিক এবং ভক্তাশ্লেষ উহার নিমিত্ত, কিন্তু দ্বার নহে। সুতরাং ভক্তাশ্লেষ-রূপ নিমিত্তের সংশয়ে উক্ত ইষ্টিযাগের অনুষ্ঠানের প্রশ্ন উঠে না। বিঘ্নধ্বংস মঙ্গলের নিমিত্ত নহে। যদি মঙ্গলাচরণ নৈমিত্তিক হইত, তাহা হইলে উহার অননুষ্ঠানে পাপের কথা থাকিত, কিন্তু তাহা নাই। সুতরাং বিঘ্নধ্বংস-রূপ দ্বারের সংশয়স্থলেও মঙ্গলের অনুষ্ঠানে কোনও বাধা নাই। অতএব এ কথা বলা যায় না যে, আচার্যের গ্রন্থ অসঙ্গত[২]।

ঈশ্বরমিত্যনেনৈব জগদ্ধেতুত্বে লব্ধে হেতুমিতি পুনর্বিশেষণোপাদানং প্রমাণসূচনায়। কার্যং হি হেতুনা বিনাত্মানমনাপ্নু বদ্ধেতুমত্তয়া কর্তারমাক্ষিপতি।

'ঈশ্বরম্' এই পদের দ্বারাই জগৎকারণত্ব প্রতিপাদিত হওয়ায় পুনরায় 'হেতুম্' এই বিশেষণ-পদটী (ঈশ্বর বিষয়ে) প্রমাণ সূচিত করিবার নিমিত্ত গৃহীত হইয়াছে। কারণ বিনা কার্য

---

১ ননু স্যান্ত ভক্তাশ্লেষনিমিত্তকেজ্যায়ামিষ্টিষ্বেনাতিদেশাগতপূর্বদিনকর্তব্যস্ত দেবতাবাহনস্ত স্যাশ্লেষদ্বারসংশয়েঽননুষ্ঠানমুক্তমতঃ কথমত্র বিঘ্নসংশয়ে তদ্ধ্বংসদ্বারসংশয়াৎ প্রবৃত্তিঃ। প্রকাশ, পৃঃ ২৭-২৮।

২ নৈবম্। নৈমিত্তিকে হি নিমিত্তনিশ্চয়বানধিকারী।...... মঙ্গলন্ত ন বিঘ্ননিমিত্তকম্। অকরণে প্রত্যবায়াশ্রুতেঃ। ঐ, পৃঃ ২৮।

স্বরূপলাভ করিতে পারে না বলিয়া (কার্য সকারণ হইয়া থাকে এবং উক্ত) সকারণত্বের দ্বারা উহা কর্তার আক্ষেপ করে (অর্থাৎ অনুমাপক হয়)।

এ স্থলে প্রশ্ন হইতে পারে যে, ঈশ্বর-পদের অর্থে সর্বশক্তিমত্ত্ব-রূপ অর্থ অন্তর্নিহিত থাকায় উহা যখন জগৎকারণত্বের প্রতিপাদক হয় তখন জগৎকারণত্বের বোধক হেতুম্-পদের পৃথক্ উল্লেখ নিষ্প্রয়োজন হইয়া যায়। সুতরাং হেতুম্-পদটী প্রয়োগ করায় শব্দপুনরুক্ততা-নামক দোষ হইয়াছে। আর যদি বলা যায় যে, এ স্থলে নিত্যজ্ঞানবিশিষ্টেই ঈশ্বর-পদের শক্তি এবং ইহাতে আর পূর্বোক্ত দোষ হইবে না, তাহা হইলেও আপত্তি হইবে যে, ঈশ্বর-পদের ঐরূপ অর্থ স্বীকার করিলে শব্দপুনরুক্ততা-নামক দোষ পরিহৃত হইবে ইহা সত্য, কিন্তু অর্থপুনরুক্তি দোষ অপরিহার্যই থাকিবে। যে স্থলে দুইটী বিভিন্ন শব্দ সমানধর্ম-পুরস্কারে অর্থের বোধক হয়, সে স্থলে শব্দপুনরুক্ততা দোষ হইয়া থাকে। আর যে স্থলে দুইটী শব্দ ভিন্ন ভিন্ন প্রকারে নিজ নিজ অর্থের উপস্থাপন করে, কিন্তু উহাদের অন্যতর পদের দ্বারা সূচিত বা আক্ষিপ্ত অর্থ অপর পদের দ্বারা অভিহিত হয়, সে স্থলে অর্থপুনরুক্তি-দোষ হইয়া থাকে। 'বহ্নিরুষ্ণঃ' ইত্যাদি প্রয়োগস্থলে বহ্নি-পদটী বহ্নিত্বজাতি-পুরস্কারে এবং উষ্ণ-পদটী উষ্ণগুণবত্ত্ব-প্রকারে অর্থের বোধক হওয়ায় এই স্থলে শব্দপুনরুক্তি হয় নাই সত্য, কিন্তু বহ্নিত্বজাতিবিশিষ্টের বোধ হইলে উহার দ্বারা বহ্নির উষ্ণতা-গুণও সূচিত হইয়া থাকে। সুতরাং বহ্নি-পদের সূচিত অর্থ যে উষ্ণতা-গুণ, তাহাকে অভিধান করে বলিয়া উষ্ণ-পদটী উক্ত স্থলে অর্থপুনরুক্তি-দোষে দুষ্ট হইয়া যায়। প্রকৃতস্থলেও ঈশ্বর-পদের 'নিত্যজ্ঞানবিশিষ্টে' শক্তি স্বীকার করিলে শব্দপুনরুক্তি হইবে না ইহা সত্য, কিন্তু অর্থপুনরুক্তি-দোষের আপত্তি হইবে। কারণ যিনি ঈশ্বরকে নিত্যজ্ঞানবান্ বলিয়া বুঝিবেন, তিনি অবশ্যই উহাকে জগৎকারণ বলিয়াও বুঝিবেন। জ্ঞান যদি নিত্য হয়, তাহা হইলে কেহ উহার বিষয়ের নিয়ামক হয় না। এজন্য তাদৃশ জ্ঞান সর্ববিষয়ক ও প্রত্যক্ষাত্মক হয়। সর্ববিষয়ক প্রত্যক্ষজ্ঞানের সহিত জগৎকর্তৃত্বের অব্যভিচরিত সম্বন্ধ থাকায় উহা অবশ্যই জগৎকর্তৃত্ব-রূপ অর্থের সূচনা করিবে। এইভাবে জগৎকর্তৃত্ব-রূপ অর্থ ঈশ্বর-পদের দ্বারা সূচিত হইলে সে স্থলে হেতু-পদের প্রয়োগ অর্থপুনরুক্তি-দোষে দুষ্ট না হইয়া পারে না। অতএব ঈশ্বর

পদটীকে নিত্যজ্ঞানবত্ত্ব-রূপে অর্থের উপস্থাপক বলিলেও অর্থপুনরুক্তি-দোষ থাকিয়া যায়।

যাহাতে শব্দপুনরুক্তি বা অর্থপুনরুক্তি দোষ পরিহৃত হইতে পারে এই অভিপ্রায়ে আচার্য বলিতেছেন যে, এ স্থলে হেতু-পদটী জগৎকারণত্ব অর্থে প্রযুক্ত হয় নাই, কিন্তু যুক্তির সাহায্যেও যে ঈশ্বরকে জানিতে পারা যায় হেতু-পদের প্রয়োগে তাহারই সূচনা করা হইয়াছে।

ঈশ্বরপদসন্নিধিপ্রযুক্তো বা হেতুশব্দো বিশিষ্ট এব শ্রেয়ঃসমধিগমনিমিত্তে প্রবর্ততে। প্রস্তুতশাস্ত্রহেতুত্বাদ্বা হেতুমিত্যাহ। স্মর্যতে হি কণাদো মুনিঃ মহেশ্বরনিয়োগ-প্রসাদাবধিগম্য শাস্ত্রং প্রণীতবান্। তেন তং হেতুং প্রণম্য ময়া সংগ্রহঃ প্রবক্ষ্যত ইত্যর্থঃ। অত ঈশ্বর-প্রণামাদনু পশ্চাৎ কণাদনামানং মুনিং প্রণম্যেত্য-নুষজ্যতে।

অথবা 'হেতু' শব্দটী ঈশ্বর-পদের সন্নিধানে প্রযুক্ত হওয়ায় 'শ্রেয়ঃপ্রাপ্তির হেতু' এইরূপ বিশিষ্ট অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে। (পরন্তু 'হেতু-সামান্য'-রূপ অর্থে নহে।) অথবা (হেতু-শব্দটীর দ্বারা ঈশ্বরকে) প্রকৃত (অর্থাৎ আরব্ধ) (বৈশেষিক) শাস্ত্রের কারণ বলা হইয়াছে। কারণ ইহা স্মরণ করা হইয়া থাকে যে (অর্থাৎ এইরূপ প্রাচীন প্রবাদ আছে যে), কণাদমুনি মহেশ্বরের আজ্ঞা ও অনুগ্রহ লাভ করিয়া শাস্ত্র প্রণয়ন করিয়াছিলেন। অতএব আমি সেই হেতুকে প্রণাম করিয়া (অর্থাৎ বৈশেষিক শাস্ত্রের প্রবর্তক ঈশ্বরকে প্রণাম করিয়া) সংক্ষেপে উক্ত শাস্ত্রার্থের প্রবচন করিব—ইহা (উক্ত শ্লোকের) ভাবার্থ। 'অতঃ অনু' (অর্থাৎ ঈশ্বর-প্রণামাদনু) 'কণাদং মুনিম্' (অর্থাৎ কণাদনামানং মুনিম্)—ইহার সহিত (প্রথমোক্ত) 'প্রণম্য' এই পদটীর অনুষঙ্গে অন্বয় করিতে হইবে।

মূলশ্লোকে একটী মাত্র 'প্রণম্য' পদ রহিয়াছে। এই পদটীকে পরবর্তী দুইটী পদের সহিত অন্বয় করিতে হইবে। প্রথমে 'হেতুমীশ্বরং প্রণম্য'

এইভাবে প্রণম্য-পদের অন্বয় করিয়া পুনরায় 'অতঃ অমুং কণাদং মুনিং প্রণম্য' এইরূপে প্রণম্য-পদটীর অন্বয় করিতে হইবে। একটী পদের বিভিন্ন পদের সহিত অন্বয় করা হইলে ঐরূপ অন্বয়কে শাস্ত্রে 'অনুষঙ্গে অন্বয়' বলা হইয়া থাকে।

যদ্যপি গুরুতমগুরুতরগুরুক্রমেণ প্রণামঃ ক্রিয়ত ইতি শিষ্টাচারাদেব লভ্যতে, তথাপি শিষ্যশিক্ষায়ৈ ক্রমো নিবদ্ধোঽন্বিতি। তথাচ মুনিপ্রণতেঃ পশ্চাদ্ভাবে দর্শিতে সন্নিধিসিদ্ধমবধিত্বমীশ্বরপ্রণামস্যেত্যত ইতি মন্দপ্রয়োজনমিত্যপি ন বাচ্যম্। শ্রুতিপ্রাপ্তেঽর্থে প্রকরণাদীনামনবকাশাৎ।

যদিও শিষ্টগণের আচার হইতে ইহা পাওয়া যায় যে, (প্রথমে) গুরুতম, (পরে) গুরুতর এবং (শেষে) গুরু এই ক্রমেই প্রণাম করা হয়, তথাপি 'অমু' এই পদের দ্বারা (প্রণামের) ক্রমিকত্ব শিষ্যশিক্ষার জন্য (গ্রন্থে) নিবদ্ধ হইয়াছে। আর ইহাও বলা যায় না যে, (অমু) পদের দ্বারা মুনিপ্রণামের পশ্চাদ্‌বর্তিত্ব প্রদর্শিত হওয়ায় সন্নিধানবশতঃই (অর্থাৎ শ্লোকে 'প্রণম্য হেতুমীশ্বরম্' এইরূপ পদের প্রয়োগ থাকাতেই) ঈশ্বরপ্রণামে (উক্ত পশ্চাদ্বর্তিত্বের) অবধিত্ব সিদ্ধ আছে। অতএব (ঈশ্বরপ্রণামের অবধিত্ববোধক) 'অতঃ' এই পদের অতি অল্পই প্রয়োজন আছে। কারণ শ্রুতিপ্রাপ্ত অর্থে প্রকরণাদির অবকাশ নাই।[১]

অথবা যতঃ শুশ্রূষবঃ শ্রেয়োঽর্থিনঃ শ্রবণাদিপটবোঽনসূয়কাশ্চান্তেবাসিন উপসেদুরতো বক্ষ্যত ইত্যনেন সম্বধ্যতে। অন্যথারণ্যরুদিতং স্যাদিত্যপি শিষ্যশিক্ষায়ৈ। এবং হি শিক্ষিতে শিষ্যা অপি তথা কুর্যুঃ। তথাচানবচ্ছিন্নসম্প্রদায়ং বীর্যবত্তরঞ্চ শাস্ত্রং স্যাদিতি।

---

১ শ্রুতিলিঙ্গবাক্যপ্রকরণস্থানসমাখ্যানাং সমবায়ে পারদৌর্বল্যমর্থবিপ্রকর্ষাৎ। পূর্বমীমাংসা সূত্র ৩।৩।১৪

যেন বিদ্যৈবাহ—অসূয়কায়ানৃজবে জড়ায় ন মাং ব্রূয়া অবীর্যবতী তথা স্যামিতি।[১] এতেন সৌত্রমপ্যতঃ পদং ব্যাখ্যাতং স্যাৎ।

অথবা (বাক্যার্থটী নিম্নোক্তরূপ হইবে—) যেহেতু শাস্ত্রশ্রবণেচ্ছু, শ্রেয়ঃপ্রার্থী, শ্রবণাদিসমর্থ এবং অসূয়াবর্জিত বিদ্যার্থিগণ উপস্থিত হইয়াছেন, অতএব (পদার্থধর্মের সংক্ষেপে) কীর্তন করা হইয়াছে। এই অর্থে 'অতঃ' পদটীর পরবর্তী 'বক্ষ্যতে' পদের সহিত অন্বয় হইবে; ('অনু' এই পদের সহিত নহে)। অন্যথা ইহা অরণ্যরোদন (অর্থাৎ ব্যর্থ) হইবে (অর্থাৎ উপযুক্ত শ্রোতৃবর্গের অনুপস্থিতিতে প্রবচন অরণ্যরোদনে পর্যবসিত হইয়া থাকে)। (এই যে প্রবচনের হেতুরূপে শ্রোতৃবর্গের উপস্থিতির আবশ্যকতা বলা হইল) ইহাও শিষ্যগণের শিক্ষার জন্যই। এইরূপ হইলে সম্প্রদায়ের (অর্থাৎ বিদ্যার) উচ্ছেদ হইবে না এবং শাস্ত্র বলবত্তর হইবে। কারণ শাস্ত্রই একথা বলিয়াছেন যে, যাহারা অসূয়াপরবশ, অসরল বা জড়বুদ্ধি তাহাদের নিকট আমাকে বলিবে না; তাহা হইলে আমি ক্ষীণশক্তি হইয়া যাইব। ইহার দ্বারা সূত্রস্থ[২] 'অতঃ' এই পদেরও ব্যাখ্যা হইল।

পদার্থধর্মসংগ্রহ ইতি। পদার্থা দ্রব্যাদয়স্তেষাং ধর্মাস্ত এব পরস্পরং বিশেষণীভূতাস্তেঽনেন সংগৃহ্যন্তে শাস্ত্রে নানাস্থানেষু বিততা একত্র সঙ্কলয্য কথ্যন্ত ইতি সংগ্রহঃ। স প্রকৃষ্টো বক্ষ্যতে। প্রকরণশুদ্ধেঃ

---

১ উপলভ্যমান যাস্কপ্রণীত নিরুক্ত-গ্রন্থে এইরূপ পাঠ পাওয়া যায়—অসূয়কায়ানৃজবেঽযতায় ন মা ব্রূয়া বীর্যবতী তথা স্যাম্। নিরুক্ত ২।৪। আমাদের মনে হয় যে, 'অবীর্যবতী' পাঠটী শুদ্ধ নহে ঐ পাঠ স্বীকার করিলে প্রথম চরণ ও দ্বিতীয় চরণের অক্ষরসাম্য থাকে না। নিরুক্ত-গ্রন্থের পাঠ অনুসারে এইরূপ ব্যাখ্যা হইবে—যাহারা অসূয়াপরবশ, অসরল এবং বিক্ষিপ্তেন্দ্রিয় অর্থাৎ অসংযত তাহাদের নিকট আমাকে বলিবে না; তাহা হইলে (অর্থাৎ না বলিলে) আমি শক্তিযুক্তা হইব।

২ অথাতো ধর্মং ব্যাখ্যাস্যামঃ! বৈশেষিকসূত্র, ১।১।১

সংগ্রহপদেন দর্শিতত্বাৎ।[১] বৈশদ্যং লঘুতা কৃৎস্নতা চ প্রকর্ষঃ প্রশব্দেন দ্যোত্যতে। সূত্রে বৈশদ্যাভাবাদ্ ভাষ্যস্যাতিবিস্তরত্বাৎ প্রকরণাদীনাঞ্চৈকদেশত্বাৎ। এতেনাভিধেয়ং দর্শিতং ভবতি। ন চ তৎপ্রতীতাবপি প্রেক্ষাবান্ প্রয়োজনং বিনা প্রবর্তত ইতি তমাহ মহোদয় ইতি। মহানুদয় উদ্বোধস্তত্ত্বজ্ঞানমিতি যাবৎ। সোঽস্মাদ্ ভবতীতি মহোদয়ঃ সংগ্রহঃ।

(মূলকারিকাস্থ) 'পদার্থধর্মসংগ্রহঃ' এই (পদের ব্যাখ্যা করা যাইতেছে)। পদার্থ (অর্থাৎ) দ্রব্যাদি; তাহাদের ধর্মসমূহ। তাহারাই (অর্থাৎ দ্রব্যাদি পদার্থগুলিই) পরস্পর পরস্পরের বিশেষণীভূত হইলে ধর্ম নামে কথিত হইয়া থাকে। তাহারা এই গ্রন্থের দ্বারা সংগৃহীত হইতেছে (অর্থাৎ সংক্ষেপে বর্ণিত হইতেছে)। শাস্ত্রে (অর্থাৎ মূল বৈশেষিকসূত্রে) উহারা নানাস্থানে বিক্ষিপ্ত রহিয়াছে। ঐ গুলি একত্র সঙ্কলিত হইয়া (এই গ্রন্থে) নিরূপিত হইতেছে। এজন্য উক্তপ্রকারে নিরূপিত দ্রব্যাদি পদার্থগুলিই (প্রকৃতস্থলে) সংগ্রহ হইবে। সেই প্রকর্ষযুক্ত সংগ্রহ (ই) পরে কথিত হইবে। সংগ্রহ-পদের দ্বারা প্রকরণের (অর্থাৎ ব্যাখ্যেয় গ্রন্থের) শুদ্ধি প্রদর্শিত হইয়াছে। বৈশদ্য, লঘুতা এবং সমগ্রতা-রূপ প্রকর্ষ প্র-উপসর্গের দ্বারা দ্যোতিত হইয়াছে।[২] যেহেতু সূত্রে বৈশদ্যের অভাব আছে, ভাষ্য অতিবিস্তৃত এবং প্রকরণ-গ্রন্থগুলি একদেশিক (অতএব উহারা প্রকর্ষযুক্ত নহে)। ইহার দ্বারা (প্রকৃত গ্রন্থের) অভিধেয় প্রদর্শিত হইল। (শাস্ত্রের) অভিধেয় জানা থাকিলেও প্রেক্ষাবান্ পুরুষ প্রয়োজন ব্যতিরেকে (অর্থাৎ প্রয়োজন না জানিয়া) (শাস্ত্রাধ্যয়নে) প্রবৃত্ত হন না।

১ প্রকরণশুদ্ধিঃ সংগ্রহপদেন প্রদর্শিতা—এ স্থলে এইরূপ পাঠ আমাদের সমীচীন বলিয়া মনে হয়, কিন্তু উপলভ্যমান কোন সংস্করণে উহা পাওয়া যায় না।

২ "প্রবক্ষ্যতে" এই স্থলে যে 'প্র' উপসর্গ আছে৹ তাহার দ্বারা উক্ত প্রকর্ষ দ্যোতিত হইয়াছে।

সুতরাং "মহোদয়ঃ" পদের দ্বারা তাহা (অর্থাৎ প্রয়োজন) কথিত হইয়াছে। "মহান্ উদয়ঃ" এইরূপ ব্যুৎপত্তিতে নিষ্পন্ন "মহোদয়ঃ" পদটী উৎকৃষ্ট উদ্বোধ অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞান-রূপ অর্থ পর্যন্ত সমর্পণ করে। উক্ত তত্ত্বজ্ঞান ইহা হইতে (অর্থাৎ ব্যাখ্যেয় গ্রন্থ হইতে) হইয়া থাকে। এজন্য সংগ্রহকেও মহোদয় বলা হইয়াছে। (ইহার অভিপ্রায় এই যে, "মহান্ উদয়ো যস্মাৎ" এইরূপ বিগ্রহে বহুব্রীহিসমাসনিষ্পন্ন "মহোদয়ঃ" পদটীকে কিরণাবলীকার সংগ্রহের বিশেষণ করিয়াছেন এবং "মহান্ উদয়ঃ" এই অর্থে অর্থাৎ কর্মধারয় সমাসের সাহায্যে উহাকে তত্ত্বজ্ঞানপর বলিয়াছেন।)

ততঃ কিম্? ন হ্যয়ং পুরুষার্থঃ। কে তে পদার্থাঃ, কে চ তেষাং ধর্মা ইত্যত আহ দ্রব্যেতি। কে পদার্থা ইত্যপেক্ষায়াং পদার্থা দ্রব্যাদয়ঃ। কে ধর্মা ইত্যপেক্ষায়াং সাধর্ম্যরূপা বৈধর্ম্যরূপা অনুবৃত্ত-ব্যাবৃত্তরূপা ইত্যর্থঃ। তেষামুদ্বোধঃ কথং পুরুষার্থ ইত্যত্র তত্ত্বজ্ঞানং নিঃশ্রেয়সহেতুরিতি। তত্ত্বমনা-রোপিতং রূপম্। তচ্চ সাধর্ম্যবৈধর্ম্যাভ্যামেব বিবিচ্যতে। সাক্ষাদপি হি দৃশ্যমানা অত্যন্তাসঙ্কীর্ণাঃ স্থাণ্বাদয়ো বক্রকোটরাদিভিঃ পুরুষাদিভ্যো বিবিচ্যন্তে, ন ত্বন্যথা; কিং পুনরতীন্দ্রিয়া মিথো বিমিশ্রীভূতাঃ কালাকাশাদয়ঃ শরীরাত্মাদয়ো বেতি। এতেন পদার্থা এব প্রধানতয়োদ্দিষ্টা বেদিতব্যাঃ।

ইহাতে (ই) বা কি হইল? যেহেতু ইহা (অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞান) পুরুষার্থ নহে। সেই পদার্থগুলি কি কি এবং কাহারাই বা তাহাদের ধর্ম, এই প্রশ্নের উত্তরে দ্রব্য ইত্যাদি গ্রন্থের অবতারণা করা হইয়াছে। উহাদের মধ্যে কোন্‌গুলি পদার্থ, এই প্রশ্নের অপেক্ষায় (অর্থাৎ উত্তরে) দ্রব্য প্রভৃতিকে পদার্থ এবং কোন্‌গুলি ধর্ম, এই প্রশ্নের অপেক্ষায় যাহারা সাধর্ম্য-রূপ (অর্থাৎ অনেকে অনুবৃত্ত) এবং যাহারা বৈধর্ম্য-রূপ (অর্থাৎ ব্যাবৃত্ত) তাহাদিগকে ধর্ম

বলা হইয়াছে। তাহাদের (অর্থাৎ পদার্থ এবং ধর্মগুলির) উদ্বোধ কেমন করিয়া পুরুষার্থ হইবে, ইহার উত্তরে তত্ত্বজ্ঞানকে নিঃশ্রেয়সের হেতু বলা হইয়াছে।[১] তত্ত্ব বলিতে অনারোপিত রূপকে (অর্থাৎ ধর্মকে) বুঝায়। উহা সাধর্ম্য ও বৈধর্ম্যের দ্বারা নির্ণীত হইয়া থাকে। যাহারা পুরুষাদি পদার্থ হইতে বাস্তবিকপক্ষে অত্যন্ত ভিন্ন এবং প্রত্যক্ষতঃ দৃশ্যমান সেই স্থাণু প্রভৃতি পদার্থগুলিও বক্রতা ও কোটর প্রভৃতি ধর্মের দ্বারাই পরস্পর ভিন্ন বলিয়া প্রতীত হয়, অন্যথা হয় না (অর্থাৎ উহাতে স্থাণুত্ব বা পুরুষত্বের সংশয়ই হইয়া থাকে)। সুতরাং যাহারা পরস্পর অত্যন্ত মিশ্রিত এবং অতীন্দ্রিয় এইরূপ কাল, আকাশ প্রভৃতি অথবা শরীর, আত্মা প্রভৃতি পদার্থগুলি কেমন করিয়া অন্যপ্রকারে বিবেচিত হইতে পারে (অর্থাৎ সাধর্ম্য-বৈধর্ম্যের দ্বারাই তাহারা বিবেচিত হইবে, অন্যথা নহে।) ইহার দ্বারা পদার্থগুলিই প্রধানরূপে উদ্দিষ্ট হইল বলিয়া বুঝিতে হইবে।

তত্ত্ব-পদটীর অর্থ বিশ্লেষণ করা আবশ্যক। 'তস্য ভাবঃ' এই অর্থে তৎ-শব্দের উত্তর ত্ব-প্রত্যয়ের যোগে তত্ত্ব-পদটী নিষ্পন্ন হয়। তদ্ প্রভৃতি সর্বনামগুলি বুদ্ধিস্থ পদার্থের উপস্থাপক হইয়া থাকে। প্রকৃতস্থলে দ্রব্য, গুণ প্রভৃতি অর্থগুলি পদার্থত্ব-রূপে আমাদের বুদ্ধিতে উপস্থিত আছে। কারণ গ্রন্থকার 'পদার্থানাম্' এই পদের দ্বারাই দ্রব্য, গুণ প্রভৃতির উল্লেখ করিয়াছেন। সুতরাং এই স্থলে তদ্-শব্দের দ্বারা পদার্থত্ব-রূপেই দ্রব্য, গুণ প্রভৃতি অর্থের উপস্থিতি হইবে এবং 'ত্ব'-প্রত্যয়টী পদার্থত্ব-রূপ ভাবের বোধক হইবে। কিন্তু সূত্রকার কেবল পদার্থত্বকেই তত্ত্ব বলেন নাই, পরন্তু যে যে ধর্মগুলি যে যে পদার্থের সমানধর্ম তাহাদিগকে সেই সেই পদার্থের এবং যে যে ধর্মগুলি যে যে পদার্থের বিরুদ্ধধর্ম তাহাদিগকে তদ্ভিন্ন পদার্থের তত্ত্ব বলিয়াছেন।

অভাবস্তু স্বরূপবানপি পৃথঙ্ নোদ্দিষ্টঃ প্রতিযোগি-নিরূপণাধীননিরূপণত্বাৎ, ন তু তুচ্ছত্বাৎ। উৎপত্তি-

[১] পদার্থানাং সাধর্ম্যবৈধর্ম্যাভ্যাং তত্ত্বজ্ঞানান্নিঃশ্রেয়সম্। বৈশেষিকসূত্র, ১।১।৪

বিনাশচিন্তায়াং প্রাগভাবধ্বংসাভাবয়ো বৈধর্ম্যে চেতরেতরাভাবাত্যন্তাভাবয়োস্তত্র তত্র নিদর্শয়িষ্যমাণত্বাৎ। তেন দ্রব্যাদীনাং সাধর্ম্যবৈধর্ম্যাভ্যাং তত্ত্বং প্রতিপাদয়ন্ সংগ্রহো নিঃশ্রেয়সং সাধয়তি যতোঽতঃ প্রেক্ষাবতামুপাদেয় ইতি তাৎপর্যম্।

অভাব স্বরূপবান্ (অর্থাৎ সৎ) হইলেও উহার নিরূপণ প্রতিযোগীর নিরূপণের অধীন বলিয়াই উহা পৃথগ্‌ভাবে উদ্দিষ্ট (অর্থাৎ উল্লিখিত) হয় নাই, তুচ্ছ বলিয়া নহে। উৎপত্তি ও বিনাশের ব্যাখ্যাতে (অর্থাৎ মূলগ্রন্থে সৃষ্টি-সংহার-প্রকরণে) প্রাগভাব ও প্রধ্বংসাভাব এবং বৈধর্ম্যের ব্যাখ্যাতে অন্যোন্যাভাব ও অত্যন্তাভাব সেই সেই স্থলে আলোচিত হইবে (অতএব উহাদিগকে তুচ্ছ বলা যায় না)। যেহেতু সংগ্রহ সাধর্ম্য ও বৈধর্ম্যের দ্বারা তত্ত্ব প্রতিপাদন করিয়া নিঃশ্রেয়সের সাধন করে এই কারণে উহা (অর্থাৎ সংগ্রহ) প্রেক্ষাবান্ পুরুষের আদরণীয় হইবে, ইহাই তাৎপর্যার্থ।

সূত্রকার পদার্থের বিভাগ করিতে যাইয়া অভাবের উল্লেখ করেন নাই। ইহাতে মনে হইতে পারে যে, বৈশেষিক দর্শনে অভাবকে পৃথক্ পদার্থ বলিয়া স্বীকার করা হয় নাই। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে বৈশেষিক মতে অভাব-পদার্থও ও পৃথগ্‌ভাবে স্বীকৃতই আছে। অতএব পদার্থের বিভাগে অভাব উল্লিখিত না হওয়ায় ঐ বিভাগ ন্যূনতা-দোষে দুষ্ট হইয়া গিয়াছে। উক্ত ন্যূনতা-দোষ পরিহার করিবার জন্য কিরণাবলীকার বলিয়াছেন যে, নিঃশ্রেয়সে অভাবের উপযোগ থাকিলেও অভাবের নিরূপণ প্রতিযোগীর নিরূপণকে অপেক্ষা করে বলিয়াই পদার্থের বিভাগ অভাবের পরিগণনা করা হয় নাই। অতএব ইহা মনে করা অত্যন্ত অসঙ্গত হইবে যে, নিঃশ্রেয়সের উপযোগী নয় বলিয়া অথবা অলীক বলিয়া পদার্থের বিভাগে অভাব পরিগণিত হয় নাই।

আচার্যের ব্যাখ্যা হইতে ইহা প্রতীয়মান হয় যে, যাহার নিরূপণ প্রতিযোগীর নিরূপণকে অপেক্ষা করে, বৈশেষিক শাস্ত্রে সাক্ষাদ্ভাবে তাহা উল্লিখিত হয় নাই। কিন্তু আলোচনা করিলে ইহা দেখা যায় যে, বৈশেষিক শাস্ত্রে বা

মূল গ্রন্থে পদার্থের পরিগণনায় এমন কতকগুলি পদার্থ উল্লিখিত হইয়াছে, যাহাদের নিরূপণ একান্তভাবেই প্রতিযোগীর নিরূপণকে অপেক্ষা করে। গুণবিভাগ-প্রকরণে সংযোগ ও বিভাগের উল্লেখ করা হইয়াছে। কিন্তু সংযোগ এবং বিভাগের নিরূপণ করিতে হইলে অবশ্যই উহাদের প্রতিযোগীর নিরূপণ আবশ্যক। সুতরাং অভাব শাস্ত্রসম্মত হইলেও পদার্থের বিভাগে উহার অনুল্লেখের যে কারণ আচার্য দেখাইয়াছেন (অর্থাৎ অভাবের নিরূপণ প্রতিযোগীর নিরূপণের অপেক্ষা করে বলিয়াই অভাবকে পৃথগ্ভাবে উল্লেখ করা হয় নাই), তাহা সমীচীন বলিয়া মনে হয় না।[১]

এ স্থলে যদি বলা যায় যে, 'যাহা প্রতিযোগীর নিরূপণের অপেক্ষা রাখে শাস্ত্রে তাহার পৃথক্ উদ্দেশ থাকিবে না'—এইরূপ তাৎপর্যে 'অভাবস্তু স্বরূপবানপি পৃথঙ্ নোদ্দিষ্টঃ প্রতিযোগিনিরূপণাধীননিরূপণত্বাৎ' এই গ্রন্থের অবতারণা করা হয় নাই, পরন্তু প্রতিযোগি-পদটীকে বিরোধি-রূপ অর্থে গ্রহণ করিয়াই ঐ গ্রন্থের অবতারণা করা হইয়াছে। সংযোগ বা বিভাগের নিরূপণে উহাদের সম্বন্ধিদ্বয়ের নিরূপণ অপেক্ষিত থাকে, ইহা সত্য। কিন্তু ঐ সম্বন্ধিদ্বয় সংযোগ বা বিভাগের বিরোধী হয় না। পক্ষান্তরে অভাবের নিরূপণে যাহার নিরূপণ অপেক্ষিত থাকে, তাহা বাস্তবিকপক্ষে অভাবের বিরোধী। অতএব অভাবের নিরূপণ স্ববিরোধী বস্তুর নিরূপণকে অপেক্ষা করে বলিয়াই পদার্থের বিভাগে উহার উল্লেখ করা হয় নাই। সংযোগাদির নিরূপণে অন্য পদার্থের নিরূপণ আবশ্যক হইলেও ঐ পদার্থ সংযোগাদির বিরোধী নহে, পরন্তু উহাদের সম্বন্ধী। সুতরাং যে কারণে উদ্দেশ-গ্রন্থে অভাবের উল্লেখ হয় নাই, সেই কারণ সংযোগাদিতে না থাকায় পদার্থবিভাগে অভাবের উল্লেখ না থাকিলেও গুণাদির বিভাগে সংযোগাদির উল্লেখে কোন বাধা নাই[২]। কিন্তু আমরা পূর্বোক্ত ব্যাখ্যাকেও সমর্থনযোগ্য বলিয়া মনে করি না। কারণ উদ্দেশ-গ্রন্থে পদার্থবিশেষের অনুল্লেখের প্রতি বিরোধি-নিরূপণাধীননিরূপণীয়ত্বের নিয়ামকত্ব প্রমাণসিদ্ধ নহে। সুতরাং ঐ কারণে পদার্থের বিভাগে অভাবের অনুল্লেখ সমর্থিত হইতে পারে না।

এ স্থলে কেহ কেহ এইরূপ মনে করেন যে, দ্রব্য প্রভৃতি ছয়টী পদার্থের উল্লেখের দ্বারাই ফলতঃ অভাব উল্লিখিত হইয়াছে। কারণ দ্রব্য ও

---

১ নন্বু প্রতিযোগিনিরূপ্যত্বানভিধানে সংযোগোদেঃ কথমুদ্দেশঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৩৮-৩৯

২ অথ প্রতিযোগী বিরোধী, সংযোগাদিস্তু স্বসম্বন্ধিনিরূপ্যঃ। ঐ, পৃঃ ৩৯

গুণের অন্যোন্যাভাব শব্দতঃ পৃথক্‌ হইলেও অর্থতঃ পৃথক্‌ নহে। এইরূপ গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতির সংসর্গাভাব ও গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতি ইহারাও শব্দতঃই পৃথক্‌, অর্থতঃ নহে। অতএব দ্রব্য প্রভৃতি ছয়টী পদার্থের বিভাগের দ্বারাই ফলতঃ অভাবও পদার্থের বিভাগে সংগৃহীত হইয়াছে। সুতরাং পদার্থের বিভাগ ন্যূনতা-দোষে দুষ্ট হয় নাই[১]।

কিন্তু পূর্বোক্ত ব্যাখ্যাও আমাদের সঙ্গত বলিয়া মনে হয় না। কারণ যাঁহারা অভাবকে অধিকরণ-স্বরূপ বলিয়া স্বীকার করেন, তাঁহাদের মতে ঐ ব্যাখ্যা আদরণীয় হইলেও বৈশেষিকগণ উহা গ্রহণ করিতে পারেন না। গুণের অন্যোন্যাভাব দ্রব্যে আছে, ইহা সত্য, এবং গুণেও দ্রব্যের অন্যোন্যা-ভাব যথার্থতঃই বিদ্যমান আছে। এইরূপ হইলেও দ্রব্যগত গুণের অন্যোন্যাভাব এবং গুণগত দ্রব্যের অন্যোন্যাভাব স্বরূপতঃ দ্রব্য ও গুণাত্মক নহে। ঐরূপ গুণাদির সংসর্গাভাব গুণে আছে ইহা সত্য, কিন্তু গুণ ও গুণাদির সংসর্গাভাব এক বস্তু নহে। অতএব ইহা বলা যায় না যে, দ্রব্য প্রভৃতি ছয়টী পদার্থের উল্লেখেই অভাবও অর্থতঃ উল্লিখিত হইয়াছে।

এ স্থলে প্রকাশকার বলিয়াছেন যে, 'শাস্ত্রে অভাবের উল্লেখ করা হয় নাই', এরূপ বলা অসঙ্গত। কারণ পদার্থ-পদের দ্বারাই অভাব সামান্যভাবে উল্লিখিত হইয়াছে। বিভাগে যে অভাবের উল্লেখ করা হয় নাই, তাহার কারণ এই যে, দ্রব্য প্রভৃতি ভাব-পদার্থের দ্বারা বিশেষিত না হইলে শুদ্ধ অভাব আমাদের বুদ্ধিস্থ হয় না। এজন্য প্রথমতঃ পদার্থের বিভাগে সেই সকল পদার্থ গৃহীত হইয়াছে যাহাদের দ্বারা বিশেষিত হইয়া অভাব আমাদের বুদ্ধিগম্য হয়। আচার্য যে প্রতিযোগিনিরূপণাধীননিরূপণীয়ত্বকে অভাবের অনুল্লেখে নিয়ামক বলিয়াছেন, তাহার ঐরূপ তাৎপর্যই বুঝিতে হইবে[২]। কিন্তু আমরা প্রকাশকারের ব্যাখ্যাকেও অভিনন্দিত করিতে পারি না। কারণ পূর্বপ্রদর্শিত আপত্তিগুলি এই ব্যাখ্যার বিরুদ্ধেও প্রযুক্ত হইতে পারে।

পদার্থের বিভাগে অভাবের অনুল্লেখ সমর্থন করিতে যাইয়া ন্যায়লীলাবতী-কার বলিয়াছেন যে, শাস্ত্রান্তরে উল্লিখিত অভাব-পদার্থের খণ্ডন সূত্রে

---

১ অথ দ্রব্যাদিষট্‌কোদ্দেশেনৈবাভাবোঽপ্যুদ্দিষ্টঃ। দ্রব্যং হি গুণান্যোন্যাভাব ইতি। প্রকাশ, পৃঃ ৩৯

২ অত্রাহুঃ-অভাবঃ কিমিতি নোদ্দিষ্ট ইতি প্রশ্নে পদার্থপদেনৈবোদ্দিষ্ট ইতি। ঐ

না থাকায় অভ্যুপগমসিদ্ধান্তের দ্বারা ইহা পাওয়া যায় যে, ভাব-পদার্থের ন্যায় অভাব-পদার্থও সূত্রকারের সম্মত। সুতরাং অভ্যুপগমসিদ্ধান্তের সাহায্যে অভাবকে পাওয়া যায় বলিয়াই পদার্থের বিভাগে অভাবের উল্লেখ করা হয় নাই। এ কথা মনে করিলে নিতান্তই অসঙ্গত হইবে যে, সূত্রকার অভাবকে পদার্থ বলিয়া স্বীকার করেন না এবং সেই কারণে পদার্থের বিভাগে উহার উল্লেখ করেন নাই[১]।

কিন্তু লীলাবতীকারের ব্যাখ্যাও আমরা সমর্থনযোগ্য বলিয়া মনে করি না। কারণ তাঁহার ব্যাখ্যা হইতে ইহা বুঝা যাইতেছে যে, যে সকল পদার্থ অভ্যুপগম-সিদ্ধান্তের দ্বারা সিদ্ধ হইবে, পদার্থের বিভাগে তাহাদের পরিগণনা করা হইবে না। কিন্তু আমরা দেখিতেছি যে, সূত্রকার নিজেই ইহা স্বীকার করেন নাই। অভাবের ন্যায় দ্রব্য প্রভৃতি অন্যান্য পদার্থগুলিও অভ্যুপগমসিদ্ধান্তের দ্বারা পাওয়া যায়। অথচ পদার্থের বিভাগে দ্রব্য প্রভৃতি পদার্থ উল্লিখিত হইয়াছে। অতএব অভ্যুপগমসিদ্ধান্তের দ্বারা সিদ্ধ হওয়ায় অভাবকে পদার্থের বিভাগে উল্লেখ করা হয় নাই, একথা নিতান্তই অসঙ্গত। সুতরাং অভাব সূত্রকার-সম্মত পদার্থ হইলে পদার্থের বিভাগে অভাবের অনুল্লেখ কোনরূপেই সমর্থিত হইতে পারে না। এজন্য কেহ কেহ এরূপ মনে করিতেও পারেন যে, অভাব বৈশেষিকসম্মত পদার্থ নহে।

কিন্তু অভাব যে বৈশেষিক সম্প্রদায়ের অসম্মত তাহা বলা যায় না। কারণ সূত্রকার বহু স্থলে নানাপ্রকারে অভাবের উল্লেখ করিয়াছেন। সুতরাং ইহা বলা যাইতে পারে যে, সূত্রকার ভাব ও অভাব-ভেদে পদার্থের দ্বিবিধ বিভাগ স্বীকার করেন। সূত্রে যে ষড়্‌বিধ বিভাগ দেখিতে পাওয়া যায় উহা অর্থতঃ বিভক্ত ভাব-পদার্থেরই বিভাগ; উহা পদার্থের প্রাথমিক বিভাগ নহে। এইরূপ ব্যাখ্যা স্বীকার করিলে পদার্থের বিভাগে অভাবের অনুল্লেখে ন্যূনতা-দোষের আপত্তি হইবে না। কারণ ইহা অর্থতঃ প্রাপ্ত ভাব-পদার্থের বিভাগ। ভাবপদার্থের বর্ণনা করিয়া পরে প্রয়োজন অনুসারে স্থানে স্থানে সূত্রকার অভাবগুলির আলোচনা করিয়াছেন। সুতরাং প্রকৃতস্থলে

---

১ অভাবস্ত চ সমানতন্ত্রসিদ্ধস্যাপ্রতিষিদ্ধস্য ন্যায়দর্শনে মানসেন্দ্রিয়তাসিদ্ধিবদত্রাপ্যবিরোধাদ-ভ্যুপগমসিদ্ধান্তসিদ্ধত্বাৎ। ন্যায়লীলাবতী, পৃঃ ৩৫-৩৬

পদার্থের বিভাগে অভাবের অনুল্লেখের কোন প্রশ্নই উঠে না; বরং ভাব-পদার্থের বিভাগে অভাব উল্লিখিত হইলে অসঙ্গত হইত।

নিঃশ্রেয়সং পুনর্দুঃখনিবৃত্তিরাত্যন্তিকী। অত্র চ বাদিনামবিবাদ এব[২]। ন হ্যপবৃক্তস্য দুঃখং প্রত্যাপদ্যত ইতি কশ্চিদভ্যুপৈতি।

দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিই নিঃশ্রেয়স (অর্থাৎ অপবর্গ) এবং এ বিষয়ে বাদিগণের বৈমত্য নাই। (একথা) কেহ বলেন না যে, যাঁহার অপবর্গ (অর্থাৎ মুক্তি) হইয়াছে, তাঁহার পুনরায় দুঃখ হয়।

উদয়নাচার্য দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিকে 'মুক্তি' বলিয়াছেন। সুতরাং এ স্থলে আত্যন্তিকত্ব দুঃখ-নিবৃত্তির বিশেষণ, দুঃখের নহে। এক্ষণে আমরা আলোচনা করিয়া দেখিব যে, দুঃখনিবৃত্তির আত্যন্তিকত্ব বলিতে কি বুঝিতে হইবে। সাধারণতঃ আত্যন্তিক নিবৃত্তি বলিতে আমরা অত্যন্তাভাবকেই বুঝি। ঐ অর্থ গ্রহণ করিয়া যদি দুঃখের অত্যন্তাভাবকেই দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি বলিয়া বুঝা যায়, তাহা হইলে নিঃশ্রেয়স অর্থাৎ মোক্ষ নিত্য হইয়া যাইবে; অর্থাৎ মোক্ষের উৎপত্তি বা বিনাশ হইবে না। কারণ শাস্ত্রে অত্যন্তাভাবকে নিত্য বলিয়া স্বীকার করা হইয়াছে। এইরূপ হইলে মোক্ষের জন্য সাধনসংগ্রহ নিষ্প্রয়োজন হইয়া পড়িবে। অথচ শাস্ত্রকারগণ বলিয়াছেন যে, নানা দুর্লভ সাধনের দ্বারাই মুক্তিলাভ হইয়া থাকে। সুতরাং প্রকৃতস্থলে আমরা দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিকে দুঃখের অত্যন্তাভাব বলিয়া গ্রহণ করিতে পারি না।

এক্ষণে আমরা আলোচনা করিয়া দেখিব যে, প্রকৃতস্থলে নিবৃত্তি-পদটীর ধ্বংস-রূপ অর্থ গ্রহণ করিলে সঙ্গতি হয় কি না? নিবৃত্তি-পদটীর ধ্বংসরূপ অর্থ স্বীকার করিলে দুঃখের ধ্বংস অর্থাৎ বিনাশই দুঃখের নিবৃত্তি হইবে। ধ্বংসাভাব জন্যপদার্থ; সুতরাং উহার উৎপত্তি থাকায় সাধনসংগ্রহ নিষ্প্রয়োজন হইবে না। আত্যন্তিকত্ব-রূপ বিশেষণটীকে পরিত্যাগ করিয়া যদি কেবল দুঃখের নিবৃত্তি অর্থাৎ বিনাশকে মুক্তি বলা যায়, তাহা হইলে সংসারদশাতেও জীবের মুক্তি স্বীকার করিতে হয়। কারণ দুঃখ অচিরস্থায়ী পদার্থ হওয়ায় সংসারদশাতেও দুঃখবিশেষের ধ্বংস বা বিনাশ অবশ্যই থাকিবে এবং মুক্তির জন্য

সাধনসংগ্রহেরও অপেক্ষা থাকিবে না। যে দুঃখবিশেষ উৎপন্ন হইয়াছে উহা নিজ উৎপত্তির তৃতীয় ক্ষণে বিনষ্ট হইবেই। পূর্বোক্ত নানাবিধ দোষের সম্ভাবনা দেখিয়া আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিকে মুক্তি বলা হইয়াছে। অতএব এরূপভাবে আমাদিগকে আত্যন্তিকত্বের নির্বচন করিতে হইবে যাহাতে সংসারদশায় মুক্তির আপত্তি না হয় এবং মুক্তিতে সাধনসংগ্রহেরও অপেক্ষা থাকে।

যদি ইহা বলা যায় যে, প্রকৃতস্থলে দুঃখ-সমানকালীনত্বের অভাবকেই আত্যন্তিকত্ব বলা হইয়াছে,[১] তাহা হইলে যে দুঃখনিবৃত্তি দুঃখের সমানকালীন হয় নাই উহাই আত্যন্তিক হইবে। সংসারদশায় আমাদের যে দুঃখনিবৃত্তি হয়, তাহা কোন-না-কোন দুঃখের সহিত সমানকালীন হইয়া থাকে। কারণ সংসারকালীন দুঃখবিশেষের বিনাশের পরক্ষণেই দুঃখান্তর আসিয়া উপস্থিত হয়। কোন দুঃখবিশেষ বিনষ্ট হওয়া এবং অপর কোন দুঃখবিশেষ উৎপন্ন হওয়াই ত সংসারের ধর্ম। অতএব দুঃখের সহিত সমানকালীন হওয়ায় সংসারকালীন দুঃখনিবৃত্তিকে অর্থাৎ দুঃখধ্বংসকে আত্যন্তিক অর্থাৎ দুঃখের অসমানকালীন বলা যাইবে না। এইরূপ হইলে সংসারদশাতে মোক্ষের আপত্তি থাকিবে না এবং সাধনসংগ্রহের অপেক্ষা থাকিবে। যদিও অচিরস্থায়িত্ব-রূপে স্বভাববশতঃ দুঃখ নষ্ট হইয়া যায় ইহা সত্য, তথাপি ঐ নাশকে দুঃখের সহিত অসমানকালীন করিবার জন্য সাধনসংগ্রহের অপেক্ষা থাকিবে।

পূর্বে যেরূপে আত্যন্তিকত্বের নির্বচন করা হইয়াছে উহাকে আমরা সমীচীন বলিয়া মনে করিতে পারি না। দুঃখের অসমানকালীন দুঃখধ্বংসকে মুক্তি বলিলে ইহা স্বীকার করিতে বাধ্য হইতে হইবে যে, সৃষ্টিকাল হইতে আরম্ভ করিয়া আজ পর্যন্ত কোন পুরুষই মুক্ত হন নাই। কারণ এতাবৎকাল পর্যন্ত যত দুঃখধ্বংস হইয়াছে তাহার একটীও দুঃখের অসমানকালীন হয় নাই। অদ্যাপি সংসার বিদ্যমান থাকায় দুঃখ নিশ্চয়ই বিদ্যমান আছে। অতএব ব্যক্তিবিশেষের প্রত্যেক দুঃখধ্বংসই অন্ততঃ অপর কোনও ব্যক্তির দুঃখের সহিত সমানকালীন হইবেই। সুতরাং দুঃখের অসমানকালীন দুঃখধ্বংস মুক্তি হইলে একমাত্র চরম-জীবের চরম-দুঃখধ্বংসই মুক্তি হইবে। অর্থাৎ এইরূপ মুক্তি একমাত্র মহাপ্রলয়ে সম্ভব হইবে; সৃষ্টিকাল বা সাধারণ প্রলয়ে উহা সম্ভব

১ নন্বু কিমাত্যন্তিকত্বং ন তাবদ্দুঃখাসমানকালীনত্বম্। প্রকাশ, পৃঃ ৪১

হইবে না। এ স্থলে বক্তব্য এই যে, কেবল মহাপ্রলয়েই যদি মুক্তি হয়, তাহা হইলে কেহই আর মোক্ষার্থী হইবে না। কারণ এতাদৃশ বিলম্বিত ফললাভে কাহারও আগ্রহ থাকিতে পারে না। সুতরাং দুঃখের অসমানকালীনত্বকে আত্যন্তিকত্ব বলা যাইতে পারে না।

যদিও স্ব-পর-সাধারণ সকল দুঃখের সহিত সমানকালীন না হওয়া দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব হইতে পারে না, ইহা সত্য; তথাপি স্বসমানাধিকরণ দুঃখের অসমানকালীনত্বকে প্রকৃতস্থলে আত্যন্তিকত্ব বলিতে বাধা কি[১]?

এই মতে স্বসমানাধিকরণ দুঃখের সহিত অসমানকালীন দুঃখধ্বংসই মুক্তির স্বরূপ হইবে। এ স্থলে 'স্ব'পদের দ্বারা সেই দুঃখনাশটীকে গ্রহণ করিতে হইবে যাহার মুক্তিত্ব আমাদের বুদ্ধিস্থ; অর্থাৎ আমরা যে দুঃখনাশটীকে বুদ্ধিস্থ করিয়া উক্ত বিশেষণ তাহাতে আছে কি না বিচার করিব, সেই বিশেষ দুঃখনাশটীকেই 'স্ব'পদের দ্বারা গ্রহণ করিতে হইবে। এক্ষণে ইহা দেখিতে হইবে যে, ঐ দুঃখনাশ-ব্যক্তিটীর সহিত একই আত্মাতে আশ্রিত যে দুঃখগুলি তাহাদের কাহারও সহিত আমাদের অভিপ্রেত দুঃখনাশ-ব্যক্তিটী সমানকালীন হইল কি না। যদি উক্তপ্রকার দুঃখের সহিত আমাদের অভিপ্রেত দুঃখনাশটী সমানকালীন হইয়া থাকে, তাহা হইলে ঐ দুঃখনাশটী মুক্তিপদবাচ্য হইবে না; যদি না হইয়া থাকে, তাহা হইলেই মুক্তিপদবাচ্য হইবে। দুঃখগুলি যেমন আত্মাতে আশ্রিত তেমনি তাহাদের নাশগুলিও আত্মাতেই আশ্রিত থাকে। সাধারণতঃ নাশ বা ধ্বংস নিজ প্রতিযোগীর সমবায়ি-দেশে বিদ্যমান থাকে। এক্ষণে আমরা আলোচনা করিয়া দেখিব যে, উপরিলিখিত লক্ষণটীর মুক্তিতে সমন্বয় হয় কি না। বর্তমানকালে যাঁহার মুক্তি হইয়াছে তাঁহার যে চরমদুঃখনাশ তাহার (অর্থাৎ ঐ দুঃখনাশটীর) সহিত একই আত্মায় আশ্রিত ঐ পুরুষের সংসারকালীন যে দুঃখগুলি, তাহারা স্বসমানাধিকরণ দুঃখ হইবে। পুরুষান্তরের দুঃখগুলি উক্ত দুঃখনাশ-ব্যক্তির সমানাধিকরণ নহে। এক্ষণে ইহা দেখা যাইতেছে যে, যাঁহার (অর্থাৎ যে পুরুষের) মুক্তি হইয়াছে তাঁহার চরমদুঃখনাশটী তাঁহার (অর্থাৎ স্বসমানাধিকরণ) সংসারকালীন দুঃখগুলির প্রত্যেকের সহিত অসমানকালীন হইয়া গিয়াছে। সুতরাং প্রকৃত দুঃখনাশটী আত্যন্তিক হওয়ায় মুক্তি হইতে পারিল। সংসারকালীন দুঃখনাশে এই লক্ষণের

১ নাপি সামানাধিকরণ্যবিশেষিতমিদম্...। প্রকাশ, পৃঃ ৪১ ঐ

অতিব্যাপ্তি হইবে না। কারণ সংসারকালীন দুঃখনাশগুলি প্রত্যেকটাই নিজের সহিত একই আত্মায় আশ্রিত অন্য দুঃখের সহিত সমানকালীন হইয়া থাকে। আমাদের দুঃখনাশের পরে পুনরায় দুঃখান্তর উৎপন্ন হয়। সুতরাং আমাদের সংসারকালীন দুঃখনাশগুলি প্রত্যেকটাই স্বসমানাধিকরণ পরবর্তী দুঃখগুলির সহিত সমানকালীন হয়। এইরূপে আত্যন্তিকত্বের নির্বচন করিলে সংসারকালে (অর্থাৎ যতক্ষণ পর্যন্ত জগৎ থাকে) মুক্তির অসম্ভাবনা থাকে না। কারণ ব্যক্তিবিশেষের চরম দুঃখধ্বংস অন্যদীয় দুঃখের সমানকালীন হইলেও স্বকীয় দুঃখের সহিত সমানকালীন না হওয়ায় ঐ ব্যক্তিবিশেষ সৃষ্টিকালে মুক্ত বলিয়া পরিগণিত হইতে পারিল।

কিন্তু আত্যন্তিকত্বের এইরূপ নির্বচনও আমরা সমীচীন বলিয়া মনে করিতে পারি না। কারণ এইরূপ নির্বচন স্বীকার করিলে সাংসারিক জীবের সুষুপ্তিকালীন দুঃখধ্বংসও আত্যন্তিক বলিয়া গৃহীত হইবে। উক্ত স্থলে সুষুপ্তির পূর্বকালীন দুঃখগুলিকে যদি স্বসমানাধিকরণ দুঃখ বলিয়া গ্রহণ করা যায়, তাহা হইলে ঐ দুঃখের সমানকালীনত্বের অত্যন্তাভাব অর্থাৎ অসমান-কালীনত্ব সুষুপ্তিকালীন দুঃখধ্বংসে স্বাভাবিক ভাবেই থাকিবে। যদি সুষুপ্তির পরবর্তী জাগরণকালীন দুঃখগুলিকে স্বসমানাধিকরণ দুঃখ বলিয়া গ্রহণ করা যায়, তাহা হইলে তাদৃশ দুঃখের সমানকালীনত্বের অত্যন্তাভাব সুষুপ্তিকালীন দুঃখধ্বংসে থাকিয়া যাইবে। পরবর্তী জাগরণকালীন স্বসমানাধিকরণ দুঃখগুলির জাগরণকালাবচ্ছেদে সমানকালীনত্ব উক্ত দুঃখধ্বংসে থাকিলেও সুষুপ্তিকালাবচ্ছেদে তাহাদের সমানকালীনত্বের অত্যন্তাভাব ঐ দুঃখধ্বংসে অবশ্যই থাকিবে। কারণ সুষুপ্ত আত্মাতে সুষুপ্তিকালাবচ্ছেদে আদৌ দুঃখ না থাকায় সুষুপ্তিকালীন দুঃখধ্বংসে উক্তকালাবচ্ছেদে দুঃখসমানকালীনত্বের অত্যন্তা-ভাব থাকিবেই। দুঃখগুলি কালিক অব্যাপ্যবৃত্তি হওয়ায় তদ্‌ঘটিত অত্যন্তা-ভাবগুলিও অব্যাপ্যবৃত্তিই হইবে। সুতরাং পূর্বোক্ত প্রকারেও আত্যন্তিকত্বের নির্বচন সমর্থনযোগ্য নহে।[১]

কেহ কেহ এইরূপ বলেন: 'দুঃখনিবৃত্তিরাত্যন্তিকী' এই স্থলে দুঃখনিবৃত্তি-পদের দ্বারা দুঃখধ্বংসকেও বলা হইয়াছে, দুঃখাত্যন্তাভাবকে নহে; কিন্তু যে দুঃখ দ্বেষের জনক নহে তৎপ্রতিযোগিকত্বই প্রকৃতস্থলে দুঃখনিবৃত্তির আত্যন্তিকত্ব।

---

১ সুষুপ্তস্যাপি মুক্তত্বাপত্তেঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৪১

অর্থাৎ দ্বেষের কারণ নহে এমন দুঃখগুলি যাহার প্রতিযোগী হইয়াছে সেই নিবৃত্তিকে আমরা দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি বলিয়া গ্রহণ করিব। তাহা হইলে যে দুঃখগুলি দ্বেষের হেতুভূত তাহাদের বিনাশ আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হইবে না। এক্ষণে আর আমরা সংসারকালীন দুঃখনিবৃত্তিকে আত্যন্তিক বলিয়া গ্রহণ করিতে পারিব না। কারণ সংসারকালীন সকল দুঃখই দ্বেষের কারণ হইয়া থাকে। সংসারদশাতে লোক দুঃখের প্রতি বিদ্বেষপরায়ণ—অর্থাৎ সাংসারিক জীব দুঃখকে প্রতিকূল বলিয়া মনে করে; সুতরাং উহা বিদ্বেষের কারণ হয়। তত্ত্বজ্ঞান হইলে কেহ আর দুঃখকে প্রতিকূল বলিয়া মনে করে না—তত্ত্বজ্ঞানী দুঃখকে নিজ কর্মফল-রূপে অপরিহার্য বলিয়া গ্রহণ করেন। সুতরাং আত্মজ্ঞানীর দুঃখ বিদ্বেষের কারণ হয় না। অতএব তত্ত্বজ্ঞানের পরবর্তী দুঃখগুলির নাশই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হইবে, যেহেতু ঐ নাশ দ্বেষাজনকদুঃখপ্রতিযোগিক হইয়াছে।[১]

উপরিলিখিত নির্বচনকেও আমরা সমর্থনযোগ্য বলিয়া মনে করি না। কারণ উহাতে জীবদ্দশাতেও তত্ত্বজ্ঞানীকে মুক্ত বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। তত্ত্বজ্ঞানের উত্তরবর্তী দুঃখগুলির স্বাভাবিক ধ্বংসও দ্বেষাজনকদুঃখপ্রতিযোগিক হওয়ায় আত্যন্তিক হইয়া গিয়াছে। কিন্তু বৈশেষিক ও ন্যায়মতে জীবদ্দশায় তত্ত্বজ্ঞানীকে উপচরিতভাবেই মুক্ত বলা হয়—মুখ্য মুক্তি বিদেহদশাতেই স্বীকৃত হইয়াছে। কারণ গ্রন্থকার নিজেই বলিয়াছেন যে, মুক্তির পরে আর দুঃখ হয় না। যতক্ষণ শরীর বিদ্যমান থাকে ততক্ষণ জ্ঞানীরও দুঃখবিশেষের বিনাশ ও দুঃখান্তরের উৎপত্তি হইয়া থাকে। শরীর আছে অথচ দুঃখ হইবে না—এ কথা বৈশেষিক বা নৈয়ায়িক কেহই স্বীকার করেন না। জন্মান্তর গ্রহণ করিতে হয় না বলিয়াই জ্ঞানীকে গৌণভাবে মুক্ত বলা হইয়া থাকে। সুতরাং গৌণ মুক্তিতে অতিব্যাপ্তি হয় বলিয়াই 'দ্বেষাজনকদুঃখপ্রতিযোগিত্ব'কে আমরা আত্যন্তিকত্ব বলিতে পারি না।[২]

অন্য কেহ কেহ মনে করেন: 'দুঃখনিবৃত্তিরাত্যন্তিকী' এই গ্রন্থের দ্বারা আচার্য দুঃখের অত্যন্তাভাবকেই (ধ্বংসকে নহে) মোক্ষরূপে গ্রহণ করিয়াছেন। 'দুঃখেনাত্যন্তং বিমুক্তশ্চরতি' ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য এবং

১ নাপি দ্বেষাজনকদুঃখপ্রতিযোগিত্বম্। প্রকাশ, পৃঃ ৪১

২ যোগিনোঽপ্যেবং ভাবাৎ। ঐ, পৃঃ ৪২

'তদত্যন্তবিমোক্ষোঽপবর্গঃ' এই ন্যায়সূত্র হইতে ইহা প্রতীয়মান হয় যে দুঃখের অত্যন্তাভাবই মুক্তি বা অপবর্গ।[১] শ্রুতি ও সূত্রের সহিত কিরণাবলীগ্রন্থের সামঞ্জস্য রক্ষা করিতে হইলে আমাদিগকে স্বীকার করিতে হইবে যে, দুঃখের অত্যন্তাভাব-স্বরূপ মুক্তিই আচার্যের স্বীকার্য। কিন্তু দুঃখের অত্যন্তাভাবকে অর্থাৎ দুঃখের সামান্যতঃ অত্যন্তাভাবকে মুক্তি বলা সম্ভব হইবে না। কারণ কোন পুরুষেই স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব থাকিতে পারে না। সুতরাং কোন পুরুষেই দুঃখের সামান্যতঃ অত্যন্তাভাব না থাকায় তাহার মুক্তির সম্ভাবনা থাকে না। ইহার অভিপ্রায় এই যে, সামান্যাভাব ও বিশেষাভাব-কূট (অর্থাৎ সকল বিশেষাভাব) পরস্পর ব্যাপ্য-ব্যাপকভাবে সম্বদ্ধ। অতএব সামান্যতঃ অত্যন্তাভাবের পক্ষে বিশেষাভাবকূট ব্যাপ্যও হয়, ব্যাপকও হয়। এক্ষণে বিশেষাভাবকূট যদি সামান্যতঃ অত্যন্তাভাবের ব্যাপক হয় তাহা হইলে একটী বিশেষাভাব-ব্যক্তিও যেখানে থাকিবে না সেখানে বিশেষাভাব-কূট না থাকায় সামান্যতঃ অত্যন্তাভাব থাকিতে পারিবে না। ব্যাপক না থাকিলে ব্যাপ্য থাকে না। সংসারাবস্থায় প্রত্যেক পুরুষেই দুঃখবিশেষ থাকায় কোন পুরুষেই দুঃখের বিশেষাভাবকূট রহিল না। অতএব ব্যাপক না থাকায় দুঃখের সামান্যতঃ অত্যন্তাব-রূপ ব্যাপ্যটী পুরুষের ধর্ম হইতে পারে না। এই কারণেই দুঃখের সামান্যতঃ অত্যন্তাভাবকে মুক্তি বলা সঙ্গত হইবে না। অন্যদীয় দুঃখের অত্যন্তাভাবকেও মুক্তি বলা যাইবে না। কারণ বদ্ধাবস্থায় প্রত্যেক পুরুষেই অন্যদীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব থাকে। স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাবকে যে মুক্তি বলা যায় না তাহা পূর্বেই বলা হইয়াছে। সুতরাং ইহা দেখা যাইতেছে যে, দুঃখের সামান্যতঃ অত্যন্তাভাব, পরকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব বা স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব—ইহাদের কোনটীই মুক্তি না হওয়ায় দুঃখের অত্যন্তাভাবকে মুক্তি বলা চলে না।

ইহার উত্তরে কেহ কেহ বলিয়াছেন যে, যদিও স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব স্বরূপ-সম্বন্ধে পুরুষে আশ্রিত হয় না ইহা সত্য, তথাপি স্বসমানকালীনদুঃখসামগ্রী-ধ্বংসবত্তা-রূপ সম্বন্ধে উহা পুরুষে আশ্রিত হইতে পারে। উক্ত সম্বন্ধে 'স্ব' পদের দ্বারা ঘট, পট প্রভৃতি অচেতন পদার্থে বিদ্যমান দুঃখাত্যন্তাভাবকে গ্রহণ করিতে

১। অথ দুঃখেনাত্যন্তং বিমুক্তশ্চরতীতি শ্রুতেস্তদত্যন্তবিমোক্ষোঽপবর্গ ইতি সূত্রাচ্চ দুঃখাত্যন্তা-ভাবো মোক্ষঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৪৩

হইবে। তাদৃশ দুঃখাত্যন্তাভাবের সমকালীন দুঃখসামগ্রীর বিনাশ যদি পুরুষ থাকে, তাহা হইলে পুরুষেও ঐ সম্বন্ধে অত্যন্তাভাব থাকিতে পারে। ইহা সর্ববাদিসম্মত যে, মুক্তাবস্থায় পুরুষে দুঃখসামগ্রীর বিনাশ হইয়া যায়। অতএব পুরুষে মুক্তাবস্থায় স্বসমানকালীনদুঃখসামগ্রীধ্বংসবত্তা-সম্বন্ধে স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব থাকিতে কোন বাধা থাকিবে না। সংসারদশায় পুরুষে দুঃখসামগ্রী বিদ্যমান থাকায় উক্ত সম্বন্ধে দুঃখের অত্যন্তাভাব থাকে না। এ স্থলে স্বাভাবিক ভাবে ঘট, পট প্রভৃতি বস্তুতে আশ্রিত দুঃখের অত্যন্তাভাবকেই স্বসমানকালীনদুঃখসামগ্রীধ্বংসবত্তা-রূপ পরম্পরা-সম্বন্ধে পুরুষগত করিয়া মুক্তি-রূপে বর্ণনা করা হইল। ইহাতে বদ্ধাবস্থায় মোক্ষের আপত্তি হইবে না। কারণ ঐ অবস্থায় পুরুষে দুঃখসামগ্রীধ্বংস থাকে না। আর ঘট, পট প্রভৃতি অচেতন পদার্থেও মোক্ষের আপত্তি হয় না। কারণ উহাতে দুঃখসামগ্রী না থাকায় ঐ সামগ্রীর ধ্বংসও উহাতে থাকিতে পারে না।

পূর্বে যে রূপে মুক্তির স্বরূপ বর্ণিত হইয়াছে উহাও সমীচীন বলিয়া মনে হয় না। কারণ স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাবকে স্বসমানকালীনদুঃখসামগ্রীধ্বংসবত্তা-সম্বন্ধে মুক্তি বলিলে সংসারদশাতেও মোক্ষের আপত্তি হইবে। কারণ অতীত দুঃখসামগ্রীর বিনাশ সংসারদশাতেও বিদ্যমান থাকে বলিয়া স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব যাহা স্বাভাবিক ভাবে ঘট, পট প্রভৃতি অচেতন বস্তুতেই থাকে, তাহা পূর্বোক্ত সম্বন্ধে সংসারদশাতেও আত্মায় আছে। অতএব পূর্বোক্ত সম্বন্ধে সংসারদশাতেও আত্মা দুঃখাত্যন্তাভাবের সম্বন্ধী হইয়া যায়।

যদি বলা যায়ঃ স্বসমানাধিকরণদুঃখসামগ্রীর প্রাগভাবের সহিত এককালীন নহে এমন যে দুঃখসামগ্রীর ধ্বংস তাহাকে পূর্বোক্ত দুঃখাত্যন্তাভাবের সম্বন্ধরূপে গ্রহণ করা হইয়াছে, যে কোনও দুঃখসামগ্রীর ধ্বংসকে নহে। এক্ষণে আর পূর্বোক্ত আপত্তি হইবে না। কারণ সংসারকালীন দুঃখসামগ্রীর ধ্বংস স্বসমানাধিকরণ-দুঃখসামগ্রীর প্রাগভাবের সহিত সমানকালীনই হইয়া থাকে। কিন্তু চরমদুঃখ-সামগ্রীর যে ধ্বংস তাহাই স্বসমানাধিকরণদুঃখসামগ্রীর প্রাগভাবের সহিত অসমানকালীন হয়। ঐরূপ দুঃখসামগ্রীর ধ্বংস সংসারদশায় না থাকায় সংসার-কালে মুক্তির আপত্তি হইবে না।

তাহা হইলে উত্তরে বলা যাইতে পারে যে, নিজ দুঃখের অত্যন্তাভাব কোনদিনই নিজের আত্মার সম্বন্ধী হয় না। সংসারদশায় দুঃখ থাকে।

অতএব ঐ অবস্থায় আত্মাতে দুঃখের অত্যন্তাভাব থাকিতে পারে না। মুক্তি-দশাতেও দুঃখের অত্যন্তাভাব আত্মাতে থাকিবে না; কারণ সংসারদশায় তাহাতে দুঃখই বিদ্যমান ছিল। আগামী দুঃখের অত্যন্তাভাবকে মুক্তি বলা যায় না; কারণ মুক্ত পুরুষের আগামী দুঃখ অপ্রসিদ্ধ। অতএব মুক্ত পুরুষের নিজস্ব আগামী দুঃখ না থাকায় আমরা আগামী দুঃখকে তাহার স্বকীয় দুঃখ বলিয়া গ্রহণ করিতে পারি না। পরকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব প্রত্যেক পুরুষেই সর্বদা বিদ্যমান। কিন্তু কেহই তাহাকে মুক্তি বলিয়া বর্ণনা করেন না। সুতরাং স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাবের সহিত স্বাত্মার কোন প্রকার সম্বন্ধ না থাকায় পূর্বোক্ত স্বসমানাধি-করণদুঃখসামগ্রীধ্বংসবত্তা-রূপ পরম্পরাকে দুঃখাত্যন্তাভাব ও আত্মা—এই উভয়ের মধ্যস্থলীয় সম্বন্ধ-রূপে কল্পনা করা যায় না।

'দুঃখনিবৃত্তিরাত্যন্তিকী'—এই গ্রন্থের ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে বিবৃতিকার রুচিদত্ত বলিয়াছেন যে, দুঃখের অত্যন্তাভাব মুক্তি নহে; কিন্তু দুঃখের আত্যন্তিক ধ্বংসই মুক্তির স্বরূপ।[১] স্বসমানাধিকরণদুঃখপ্রাগভাবের অসমানকালীনত্বই দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব। এইরূপ বলিলে সংসারদশায় মুক্তির আপত্তি অথবা চরমদুঃখধ্বংস-রূপ মুক্তিতে লক্ষণের অব্যাপ্তি হইবে না। কারণ সংসারকালীন দুঃখবিশেষের ধ্বংস ও (তাহার সহিত একই আত্মায় অবস্থিত আগামী) দুঃখান্তরের প্রাগভাব—এই দুইটী সমানকালীন হইয়া থাকে। সংসারদশায় প্রতিক্ষণেই আত্মাতে দুঃখবিশেষের প্রাগভাব অবশ্যই থাকিবে। সুতরাং সংসারাবস্থায় দুঃখ-ধ্বংস আত্যন্তিক হইবে না। কিন্তু মুক্ত আত্মার চরম দুঃখধ্বংস আত্যন্তিক হইবে। কারণ মুক্ত অবস্থায় ঐ আত্মাতে দুঃখের প্রাগভাব থাকে না। অতএব এই স্থলে চরম দুঃখধ্বংসের সমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাব বলিতে আমরা ঐ আত্মার সংসার-কালীন দুঃখপ্রাগভাবগুলিকেই পাইব। ঐ সকল দুঃখপ্রাগভাব নিজ নিজ প্রতিযোগী পদার্থের অর্থাৎ সংসারকালীন দুঃখগুলির উৎপত্তির পরে সংসারা-বস্থাতেই বিনাশপ্রাপ্ত হইয়া গিয়াছে। সুতরাং চরম দুঃখধ্বংস উক্ত প্রাগভাবের সমানকালীন হয় নাই। এই কারণে আমরা চরম দুঃখধ্বংসকে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি বলিয়া গ্রহণ করিতে পারিতেছি এবং ফলে মুক্তিতে লক্ষণের সমন্বয় হইল। অতএব ইহা বুঝা যাইতেছে যে, স্বসমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাবের অসমানকালীনত্ববিশিষ্ট দুঃখধ্বংসই মুক্তি হইল।

---

১ তদ্ভিন্নদুঃখধ্বংসো মোক্ষ ইতি পর্যবস্যতি। বিবৃতি, পৃঃ ৪৩

অথবা স্বসমানকালীন দুঃখপ্রাগভাবের যে অসমানাধিকরণত্ব তাহাই দুঃখ-ধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব বলিয়া গৃহীত হইবে।[১] ইহাতে সংসারদশায় মুক্তির আপত্তি অথবা চরমদুঃখধ্বংসাত্মক মুক্তিতে লক্ষণের অব্যাপ্তি হইবে না। কোন একজন পুরুষের সংসারকালীন যে দুঃখধ্বংসবিশেষ তাহার সমানকালীন দুঃখপ্রাগভাব বলিতে আমরা সেই পুরুষের আগামী দুঃখের প্রাগভাবকেই গ্রহণ করিতে পারি। সংসারকালে প্রত্যেক পুরুষেই আগামী দুঃখের প্রাগভাব থাকে। সুতরাং কোন পুরুষের সংসারকালীন দুঃখধ্বংসের সমানকালীন দুঃখপ্রাগভাব-রূপে গৃহীত যে ঐ পুরুষের আগামী দুঃখের প্রাগভাব তাহার সহিত একই আত্মায় অবস্থিত হওয়ায় উক্ত দুঃখধ্বংসকে (অর্থাৎ সংসারকালীন দুঃখধ্বংসকে) আত্যন্তিক বলা যাইবে না। অতএব সংসারদশায় মুক্তির আপত্তি হইতে পারে না। আর মুক্ত পুরুষের চরম দুঃখধ্বংসের সমানকালীন দুঃখপ্রাগভাব বলিতে আমরা তাহার দুঃখপ্রাগভাবকে পাইতে পারি না। কারণ মুক্তাবস্থায় মুক্ত পুরুষে কোনও আগামী দুঃখের প্রাগভাব থাকে না। এজন্য চরম দুঃখধ্বংসের সমানকালীন দুঃখপ্রাগভাব বলিতে পুরুষান্তরের দুঃখপ্রাগভাবকে আমরা গ্রহণ করিতে পারি—তাদৃশ স্বসমানকালীন দুঃখপ্রাগভাব বদ্ধ আত্মাতেই সম্ভব হওয়ায় উক্ত দুঃখপ্রাগভাবের সামানাধিকরণ্য চরম দুঃখধ্বংসে নাই। সুতরাং চরম দুঃখধ্বংসকে আমরা আত্যন্তিক বলিয়া গ্রহণ করিতে পারি। অতএব মুক্তিতে লক্ষণটী যথাযথভাবেই সঙ্গত হইল।

প্রকাশকারের মতেও আত্যন্তিক দুঃখধ্বংসকেই মুক্তি বলা হইয়াছে। আত্যন্তিকত্বের নির্বচন করিতে যাইয়া তিনি বলিয়াছেন যে সমানকালীন ও সমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাবের সহিত অসমানদেশত্বই দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব হইবে।[২] এই ব্যাখ্যায় দুঃখপ্রাগভাবে দুইটী বিশেষণ প্রদত্ত হইয়াছে—স্বসমানকালীনত্ব ও স্বসমানাধিকরণত্ব। ঐ দুইটী বিশেষণের সহিত যুক্ত যে দুঃখপ্রাগভাব, তাহার অসমানদেশত্বই প্রকাশকারের অভিপ্রায়ানুসারে

---

১ তথা চ সমানাধিকরণদুঃখপ্রাগভাবাসমানকালো দুঃখধ্বংস ইত্যেকম্। সমানকালীন-দুঃখপ্রাগভাবাসমানাধিকরণো দুঃখধ্বংস ইত্যপরম্। বিবৃতি, পৃঃ ৪৪

২ তস্মাৎ সমানকালীনসমানাধিকরণদুঃখপ্রাগভাবাসমানদেশত্বমেব দুঃখধ্বংসস্যাত্য-ন্তিকত্বম্। পৃঃ ৪৩-৪৪

দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব। এক্ষণে ইহা বিচার করিয়া দেখিতে হইবে যে, উক্ত লক্ষণটী মুক্তিতে সমন্বয় হয় কি না। সাধারণতঃ 'স্ব' পদের দ্বারা অভিমত বস্তুটীকে গ্রহণ করা হয়। সুতরাং এ স্থলে 'স্ব' পদের দ্বারা চরম দুঃখধ্বংসকে গ্রহণ করিতে হইবে। এক্ষণে ইহা দেখিতে হইবে যে, চরম দুঃখধ্বংসের সমানকালীন এবং সমানদেশস্থ বলিয়া কোন্ দুঃখপ্রাগভাব পাইতে পারি। চরম দুঃখধ্বংসের সমানকালীন দুঃখপ্রাগভাব বদ্ধ পুরুষান্তরেই থাকে এবং চরম দুঃখধ্বংসের সহিত সমানাধিকরণ হইবে মুক্ত আত্মার সংসারকালীন দুঃখপ্রাগভাব। সুতরাং ইহা স্পষ্টই বুঝা যাইতেছে যে, কোনও দুঃখপ্রাগভাবই চরম দুঃখধ্বংসের সমানকালীন ও সমানাধিকরণ হইতে পারে না। অতএব স্বসমানকালীনত্ব ও স্বসমানাধিকরণত্ব দুঃখপ্রাগভাবে অলীক হওয়ায় তাহার অসমানাধিকরণত্বও অলীকপ্রতিযোগিক অভাব হইবে। ফলে লক্ষণটী অপ্রসিদ্ধ হইয়া পড়িবে। শাস্ত্রে অলীকপ্রতিযোগিক অভাব স্বীকৃত হয় নাই। সুতরাং উক্তপ্রকারে লক্ষণের ব্যাখ্যা সম্ভব নহে।

উক্ত লক্ষণটীকে ব্যাখ্যা করিতে হইলে ইহাই বলিতে হইবে যে, স্বসমানকালীন ও স্বসমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাবের সহিত যাহা সমানদেশস্থ তদ্ভিন্নত্বই প্রকৃতস্থলে দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব হইবে।[১] আমরা পূর্বেই দেখিয়াছি যে, 'স্ব'পদের দ্বারা চরম দুঃখধ্বংসকে গ্রহণ করা যায় না। কারণ উহার সমানদেশস্থ ও সমানকালীন কোন দুঃখপ্রাগভাব জগতে নাই। এজন্য 'স্ব'পদের দ্বারা আমরা বদ্ধ আত্মায় অবস্থিত যে সংসারকালীন দুঃখাদিধ্বংস তাহাকেই গ্রহণ করিব। কারণ সংসারদশাতে বিদ্যমান আগামী দুঃখের প্রাগভাব সংসারকালীন দুঃখধ্বংসের সহিত সমানকালীন ও সমানাধিকরণ উভয়ই হইয়াছে। ঐ দ্বিবিধ বিশেষণের দ্বারা যুক্ত দুঃখপ্রাগভাবের সহিত সমানদেশ হইতে সংসারকালীন দুঃখ-ধ্বংসাদিই হইবে। সুতরাং তদ্ভিন্নত্ব চরম দুঃখধ্বংসে থাকায় উহাতে লক্ষণের সমন্বয় হইবে।

উক্ত লক্ষণে দুঃখপ্রাগভাবে সমানকালীনত্ব-রূপ প্রথম বিশেষণটী না দিলে শুকাদির মুক্তিতে ঐ লক্ষণের অব্যাপ্তি হয়। এজন্য দুঃখপ্রাগভাবে ঐ বিশেষণটী প্রদত্ত হইয়াছে। উক্ত বিশেষণটী না দিলে স্বসমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাবের

১ তথাচ স্বসমানকালীনস্বসমানাধিকরণদুঃখপ্রাগভাবসমানদেশো দুঃখধ্বংসোঽস্মদাদীনাং প্রসিদ্ধস্তদ্ভিন্নদুঃখধ্বংসো মোক্ষ ইতি পর্যবস্যতি, তেন নাপ্রসিদ্ধিঃ। বিবৃতি পৃঃ ৪৩

অসমানদেশত্বই হইবে দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব। এইরূপ হইলে শুক প্রভৃতির চরমদুঃখধ্বংস-রূপ মুক্তিতে লক্ষণের সমন্বয় হইবে না। কারণ তাদৃশ চরম-দুঃখধ্বংসের সমানাধিকরণ প্রাগভাব-রূপে তদীয় সংসারকালীন দুঃখ প্রাগভাবকে পাওয়া যাইবে এবং ঐ দুঃখপ্রাগভাবের দেশ শুক প্রভৃতির আত্মায় উক্ত চরম দুঃখধ্বংস বিদ্যমান থাকে। অতএব ঐ দুঃখধ্বংস স্বসমানাধিকরণ দুঃখ প্রাগভাবের সহিত সমানদেশস্থই হইল, অসমানদেশ হইল না। এইরূপে ইদানীন্তন মুক্তিতে লক্ষণের অব্যাপ্তি পরিহার করিবার উদ্দেশ্যে দুঃখপ্রাগভাবে স্বসমানকালীনত্ব-রূপ বিশেষণটী প্রদত্ত হইয়াছে। ফলে আর ঐ অব্যাপ্তি হইবে না। কারণ 'স্ব' পদের দ্বারা শুকাদির চরম দুঃখধ্বংসকে গ্রহণ করা সম্ভব হইবে না। চরম দুঃখধ্বংসের সমানাধিকরণ এবং সমানকালীন হয় এমন কোন দুঃখপ্রাগ-ভাব জগতে নাই। সুতরাং 'স্ব'পদের দ্বারা আমরা সংসারকালীন দুঃখধ্বংসই গ্রহণ করিব। সংসারকালীন দুঃখধ্বংসকালে প্রত্যেক আত্মাতেই আগামী দুঃখের প্রাগভাব থাকায় উহা উক্ত দুঃখধ্বংসের সমানকালীন ও সমানাধিকরণ হইল। অতএব স্বসমানকালীন এবং স্বসমানাধিকরণ যে সংসারকালীন দুঃখপ্রাগভাব তাহার অসমানদেশত্ব চরম দুঃখধ্বংসে থাকায় লক্ষণের সমন্বয় হইল।

যদি বলা যায় যে, যদিও 'স্ব' পদের দ্বারা চরম দুঃখধ্বংসকে গ্রহণ করা যায় না ইহা সত্য, তথাপি শুকাদির যে সংসারকালীন দুঃখধ্বংস তাহাই 'স্ব' পদের দ্বারা গৃহীত হউক এবং ঐ দুঃখধ্বংসের সমানকালীন ও সমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগ-ভাব-রূপে গৃহীত যে শুকাদির সংসারকালীন দুঃখপ্রাগভাব তাহার সমানদেশত্বই শুকাদির চরম দুঃখধ্বংসে রহিয়াছে বলিয়া চরম দুঃখধ্বংস-রূপ মুক্তিতে এই লক্ষণের সমন্বয় হইল না। তাহা হইলেও উত্তরে বলিতে পারা যায় যে, সমানাধিকরণ্য-সম্বন্ধে উক্ত দুঃখপ্রাগভাবশূন্যত্বই দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব হইবে এবং ঐরূপ হইলে সমানকালীন এবং সমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাববিশিষ্ট নহে এমন দুঃখধ্বংসই আত্যন্তিক দুঃখধ্বংস হইবে। সুতরাং এক্ষণে আর পূর্বোক্ত অব্যাপ্তির আশঙ্কা থাকিবে না। কারণ সমানকালীন এবং সমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাব-রূপে সংসারকালীন দুঃখপ্রাগভাবই গৃহীত হইবে। ঐ দুঃখপ্রাগভাব এবং চরম দুঃখধ্বংস, ইহারা বিভিন্নকালীন হওয়ায় একটী অপর-বিশিষ্ট হইতে পারে না। বিভিন্নকালীন

বস্তুদ্বয়ের মধ্যে বিশেষ্য বিশেষণভাব স্বীকৃত হয় না। অতএব ঐরূপ যে দুঃখ-প্রাগভাব, সামানাধিকরণ্য-সম্বন্ধে তদ্বিশিষ্ট হইতে সংসারকালীন দুঃখধ্বংসই হইবে, চরম দুঃখধ্বংস হইতে পারিবে না।

পূর্বোক্ত রীতিতে প্রকাশকারের মুক্তি-লক্ষণের সমাধান হইলেও সমানকালীন দুঃখপ্রাগভাবের অসমানদেশত্বকে দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব না বলিয়া তিনি কেন যে সমানকালীন ও সমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাবের অসমানদেশত্বকে আত্যন্তিকত্ব বলিয়াছেন তাহা আমরা বুঝাইয়া বলি নাই। সমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাবের অসমানদেশত্বকে আত্যন্তিকত্ব বলিলে যে শুকাদির চরম দুঃখ-ধ্বংসে লক্ষণের অব্যাপ্তি হয়, তাহা আমরা পূর্বে বলিয়াছি। অতএব দুঃখ-প্রাগভাবে সমানকালীনত্ব-রূপ বিশেষণটী থাকা আবশ্যক। এক্ষণে ইহা দেখা যাইতেছে যে, সমানকালীন দুঃখপ্রাগভাবের অসমানদেশত্বকে দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব বলিলেই পূর্বোক্ত অব্যাপ্তি পরিহৃত হয়। অতএব দুঃখপ্রাগভাবে সমানকালীনত্ব-রূপ বিশেষণটীর নিবেশ করিয়া পুনরায় উহাতে সমানাধিকরণত্ব-রূপ বিশেষণটী দিবার তাৎপর্য বুঝা যাইতেছে না। কারণ অন্যদীয় দুঃখের প্রাগভাবই চরম দুঃখধ্বংসের সমানকালীন হইবে। স্বকীয় দুঃখের প্রাগভাব কখনই চরম দুঃখধ্বংসের সমানকালীন হয় না। চরমদুঃখধ্বংস-কালে কোন পুরুষেই স্বীয় দুঃখের প্রাগভাব থাকে না। অতএব চরম দুঃখধ্বংসের সমানকালীন (পরকীয়) দুঃখপ্রাগভাবের অসমানদেশত্ব চরম দুঃখধ্বংসে থাকায় উহাতে লক্ষণের সঙ্গতি হইল। আর সংসারকালীন দুঃখধ্বংসে এই লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হইবে না। কারণ সংসারকালে দুঃখবিশেষের ধ্বংস এবং দুঃখবিশেষের প্রাগভাব ইহারা উভয়ে সমানকালীন এবং এক আত্মায় থাকায় ঐরূপ দুঃখধ্বংসে সমানকালীন দুঃখ-প্রাগভাবের সমানদেশত্বই থাকে, অসমানদেশত্ব থাকে না। সুতরাং দুঃখ-প্রাগভাবে 'সমানকালীনত্ব' বিশেষণটী দিয়া পুনরায় উহাতে 'সমানাধিকরণত্ব' বিশেষণটী দেওয়া নিষ্প্রয়োজন বলিয়া মনে হইতেছে।[১]

ইহার সমাধানে রুচিদত্ত বলিয়াছেন যে, 'অসমানদেশত্ব' এই স্থলে 'দেশ'-পদের দ্বারা কালাদি-সাধারণ অধিকরণমাত্রই বিবক্ষিত হইয়াছে।[২] অতএব চরম দুঃখ-ধ্বংসের সমানকালীন যে অন্যদীয় দুঃখপ্রাগভাবগুলি তাহাদের সহিত চরম

১ ন চ দেশপদমেব তৎপরমস্তু, তথা চ ব্যর্থবিশেষণত্বমেবেতি বাচ্যম্। বিবৃতি, পৃঃ ৪৪

২ একত্র দেশপদং কালরূপাধিকরণপরম্। ঐ

দুঃখধ্বংসটী এককালগত হওয়ায় সমানকালীন দুঃখপ্রাগভাবের সহিত অসমানদেশস্থ হয় নাই। সুতরাং চরম দুঃখধ্বংসে লক্ষণের অসঙ্গতি হয় বলিয়া প্রকাশকার সমানাধিকরণত্ব-রূপ দ্বিতীয় বিশেষণের নিবেশ করিয়াছেন। এইরূপ হইলে উক্ত লক্ষণটী ফলতঃ 'স্বসমানকালীন-স্বসমানাধিকরণ-দুঃখপ্রাগভাব-ক-ভিন্নত্ব'রূপে পর্যবসানপ্রাপ্ত হইবে। চরম দুঃখধ্বংসের সমানকালীন ও সমানাধি-করণ দুঃখপ্রাগভাব অপ্রসিদ্ধ থাকায় 'স্ব' পদের দ্বারা উহাকে গ্রহণ করা যাইবে না। সংসারকালীন দুঃখবিশেষের নাশাদিই 'স্ব' পদের দ্বারা গৃহীত হইবে এবং স্বসমানকালীন-স্বসমানাধিকরণ-দুঃখপ্রাগভাব-ক হইতে সংসারকালীন দুঃখধ্বংসাদিই হইবে। অতএব চরম দুঃখধ্বংসে তদ্ভিন্নত্ব থাকায় উহার আত্যন্তিকত্ব যথাযথ-ভাবেই ব্যাখ্যাত হইল।

এ স্থলে ইহা লক্ষ্য করিতে হইবে যে, যদিও পূর্বোক্ত প্রণালীতে প্রকাশ-কারের পঙ্‌ক্তির অর্থসামঞ্জস্য রক্ষিত হইল ইহা সত্য, তথাপি তিনি যে কি অভিপ্রায়ে এইরূপে আত্যন্তিকত্বের নির্বচন করিলেন তাহা স্পষ্ট বুঝা গেল না। আমাদের মনে হয় যে, প্রকাশকার স্বসমানকালীন-দুঃখপ্রাগভাবাসমান-দেশত্ব অথবা স্বসমানাধিকরণদুঃখপ্রাগভাবাসমানকালীনত্বকে দুঃখধ্বংসের আত্যন্তিকত্ব বলিয়া গ্রহণ করিয়াছিলেন; কিন্তু লিপিকরের প্রমাদবশে দুইটী লক্ষণ একসঙ্গে মিশিয়া গিয়া সমানকালীন-সমানাধিকরণ-দুঃখপ্রাগভাবাসমানদেশত্ব-রূপে পরিণত হইয়া গিয়াছে। এইরূপ বিকৃত পঙ্‌ক্তি রুচিদত্ত প্রভৃতি ব্যাখ্যাতৃ-গণের হস্তে আসিয়া উপস্থিত হওয়ায় তাঁহারা উহার সামঞ্জস্য রক্ষা করার প্রয়াস পাইয়াছিলেন।

উপরে আমরা যে ভাবে প্রকাশকারের পঙ্‌ক্তি সম্বন্ধে লিপিকর-প্রমাদের কথা উল্লেখ করিয়াছি তাহাতে আশঙ্কা হইতে পারে যে, প্রকাশকার যখন স্বকণ্ঠে বলিয়াছেন—আদ্যবিশেষণদ্বয়নিবেশান্নেদানীন্তনমুক্ত্যতিব্যাপ্ত্যসম্ভবৌ[১] অর্থাৎ তিনি যখন মুক্তির লক্ষণ-শরীরে দুঃখপ্রাগভাবের দুইটী বিশেষণই উপন্যস্ত করিয়াছেন তখন আমাদের পূর্বোক্ত কল্পনার কোন মূল্য নাই। এ স্থলে আমাদের বক্তব্য এই যে, প্রকাশকারের মতে মুক্তির যে দুইটী লক্ষণ হইতে পারে বলিয়া আমরা দেখাইয়াছি সেই দুইটী লক্ষণে প্রাগভাবের পৃথক্ পৃথক্ দুইটী বিশেষণের একই প্রয়োজন থাকায় প্রকাশকার একসঙ্গেই উক্ত

১ প্রকাশ, পৃঃ ৪৪

বিশেষণদ্বয়ের প্রয়োজন বর্ণনা করিয়াছেন। এজন্যই তিনি 'আদ্যবিশেষণদ্বয়-নিবেশাৎ' ইত্যাদি পঙ্‌ক্তির উল্লেখ করিয়াছেন।

উদয়নাচার্য আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিকে মুক্তি বলিয়াছেন এবং ইহাও বলিয়াছেন যে, আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তির মুক্তিরূপত্বে অর্থাৎ আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিই যে মুক্তির স্বরূপ এই বিষয়ে বাদিগণের মধ্যে কোনও মতভেদ নাই। ইহাতে আপত্তি হইতে পারে যে, বেদান্ত প্রভৃতি শাস্ত্রে দুঃখনিবৃত্তিকে মুক্তি বলা হয় নাই; কিন্তু সৎ, চিৎ ও আনন্দ-স্বরূপ ব্রহ্মচৈতন্যকেই মুক্তির স্বরূপ বলা হইয়াছে। সুতরাং আচার্য কিরূপে বলিলেন যে, আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তির মুক্তিরূপত্বে বাদিগণের মধ্যে বিবাদ নাই। যদি বলা যায় যে, বেদান্তমতেও ত অবিদ্যানিবৃত্তিকেই মুক্তি বলা হইয়াছে; কারণ 'অবিদ্যাস্তময়ো মোক্ষঃ, সা চ বন্ধ উদাহৃতঃ' এইরূপ প্রামাণিক গ্রন্থের দ্বারা ধ্বংসাত্মক যে অবিদ্যার অস্তময় বা নিবৃত্তি, তাহাকেই মুক্তির স্বরূপ বলা হইয়াছে। সুতরাং দুঃখনিবৃত্তিই যে মুক্তি ইহা ত বেদান্তসম্মতই হইয়া গেল। তাহা হইলেও আমরা বলিব যে, পূর্বপক্ষী বেদান্তসিদ্ধান্ত যথাযথভাবে হৃদয়ঙ্গম করিতে পারেন নাই বলিয়াই বেদান্তপ্রতিপাদ্য মুক্তির সহিত বৈশেষিকসম্মত মুক্তির অভেদ আশঙ্কা করিয়াছেন। কারণ 'অবিদ্যার নিবৃত্তিই মুক্তি' এই কথার দ্বারা নিবৃত্তির স্বরূপ বর্ণনা করিবার সময় ব্রহ্মাত্মাকেই অবিদ্যানিবৃত্তির স্বরূপ বলা হইয়াছে। 'নিবৃত্তিরাত্মা মোহস্য জ্ঞাতত্বেনোপলক্ষিতঃ' এই গ্রন্থের দ্বারা অবিদ্যানিবৃত্তির অভাবরূপতা-পক্ষে দ্বৈতের আশঙ্কা করিয়া জ্ঞাতত্বোপলক্ষিত আত্মস্বরূপকেই নিবৃত্তির তত্ত্ব বলা হইয়াছে। সুতরাং বৈশেষিকসম্মত মুক্তির যে অভাবরূপতা, তাহা আদৌ বেদান্তমতে অঙ্গীকৃত হয় নাই। এজন্য বৈশেষিক যে মুক্তিকে অভাবাত্মক বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন তাহা সর্ববাদিসম্মত হইতে পারে না।

পূর্বোক্ত আশঙ্কাগুলি উত্থিত হইতে পারে মনে করিয়াই আচার্য উদয়ন বলিয়াছেন যে, যদিও নিবৃত্তির মুক্তি-স্বরূপতায় মতভেদ আছে ইহা সত্য, তথাপি এই বিষয়ে বাদিগণের মধ্যে প্রকৃতপক্ষে কোন বিবাদ নাই যে, মুক্তিদশায় দুঃখগুলি বিধ্বস্ত হইয়া যায়। মুক্তিবাদিগণ সকলেই একবাক্যে ইহা স্বীকার করেন যে, যদিও মুক্তির স্বরূপে তাঁহাদের মধ্যে অনৈক্য আছে তথাপি মুক্তিকালে দুঃখের বিনাশ

অবশ্যই হইয়া থাকে। এই কারণেই বৈশেষিক বলিতে চাহেন যে, মুক্তিদশায় যখন দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি সর্ববাদিসম্মত তখন ঐ নিবৃত্তিই মুক্তির স্বরূপ হওয়া যুক্তিসিদ্ধ।

কেবলমাত্মাপি দুঃখহেতুত্বান্নিবর্তয়িতব্যঃ শরীরাদিবদিতি যে বদন্তি তেষাং যদ্যসৌ নাস্তি কিং নিবর্তয়িতব্যম্। অত্যন্তাসতো নিত্যনিবৃত্তত্বাৎ। অথাস্তি তথাপি কিং নিবর্তনীয়ং নিত্যত্বেন তন্নিবৃত্তেরশক্যত্বাৎ।

কেবল (অর্থাৎ শরীরবিযুক্ত) আত্মাও দুঃখের কারণ বলিয়া শরীর প্রভৃতির ন্যায় নিবর্তনীয় (অর্থাৎ নিবর্তনযোগ্য)—ইহা যাঁহারা (অর্থাৎ বৌদ্ধেরা) বলেন, তাঁহাদের (মতে) যদি উহা (অর্থাৎ শরীরাদি হইতে অতিরিক্ত আত্মা বলিয়া কিছু) না থাকে, (তাহা হইলে) কাহাকে নিবৃত্ত করিতে হইবে। কারণ যাহা অত্যন্ত অসৎ (তাহা ত) সর্বদাই নিবৃত্ত হইয়া আছে। আর (যদি তাহা) থাকে (অর্থাৎ আত্মা শরীরাদি হইতে অতিরিক্ত সদ্‌ভূত বস্তু হয়), তাহা হইলেও কেই (বা) নিবর্তনীয় হইবে। কারণ (ঐরূপ আত্মা) নিত্য বলিয়া তাহার নিবৃত্তি সম্ভব হয় না।

পূর্বোক্ত ব্যাখ্যা হইতে ইহা আমরা জানিয়াছি যে, সকল মুক্তিবাদীই মুক্ত পুরুষে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি স্বীকার করিয়াছেন। অতএব দুঃখের যাহা কারণ তাহার বিনাশও মুক্তিতে আবশ্যক হইবে। দুঃখের উৎপাদক সামগ্রী থাকিয়া যাইলে উহার আত্যন্তিক নিবৃত্তির কল্পনা করা যায় না। সুতরাং ইহা স্পষ্টই বুঝা যাইতেছে যে, মুক্ত হইতে হইলে দুঃখের কারণগুলিকে বিধ্বস্ত করিয়া দিতে হইবে। এইরূপ হইলে মুমুক্ষুর পক্ষে স্বকীয় আত্মারও উচ্ছেদ আবশ্যক হইবে। যেহেতু শরীরাদির ন্যায় আত্মাও দুঃখের অন্যতম কারণ। এজন্যই বৌদ্ধ সিদ্ধান্তে মুক্তিতে আত্মার বিনাশ স্বীকৃত হইয়াছে।

বৌদ্ধগণের উক্ত আত্মবিনাশ-কল্পনার অসমীচীনত্ব প্রতিপাদন করিতে যাইয়া আচার্য উদয়ন বলিয়াছেন যে, বৌদ্ধগণ নৈরাত্ম্যবাদী বলিয়া তাঁহাদের মতে শরীরাদি হইতে অতিরিক্ত আত্মা শশশৃঙ্গের ন্যায় অলীক বস্তু; এজন্য ঐ মতে আত্মার বিনাশের প্রশ্নই উঠে না। আর তাঁহারা যদি নৈরাত্ম্যবাদ

পরিহার করিয়া আত্মাকে শরীরাদি হইতে অতিরিক্ত সদ্‌ভূত বস্তু বলিয়া স্বীকার করেন তাহা হইলে নিত্যত্ব-নিবন্ধন কোন প্রকারেই ঐরূপ আত্মার উচ্ছেদ সম্ভব হইতে পারে না। মুক্তিবাদীরা ইহা স্বীকার করিতে পারেন না যে, আত্মবিনাশ মুক্তিতে আবশ্যক।

অথ জ্ঞানস্বভাব এবাসৌ নিবর্তনীয় ইতি মতম্। অনুমতমেতৎ। দগ্ধেন্ধনানলবদুপশমো মোক্ষ ইতি বক্ষ্যমাণত্বাৎ। তস্মাদতিরিক্তে আত্মনি প্রমাণং বক্তব্যমিত্যবশিষ্যতে। তদ্বক্ষ্যামঃ।

যদি আত্মা জ্ঞানস্বভাব বলিয়া (মোক্ষে) উহার নিবৃত্তি আবশ্যক ইহা বলা হয়, তাহা হইলে উহা (অর্থাৎ স্বরূপভূত জ্ঞানের নিবৃত্তি) (আমাদের) সম্মতই। যেহেতু ইন্ধন দগ্ধ হইলে অগ্নি যেমন শান্ত হয়, সেইরূপ উপশমই মোক্ষ—ইহা পরে বলা হইবে। অতএব শরীরাদি হইতে পৃথগ্‌ভূত আত্মাতেই (অর্থাৎ ঐরূপ আত্মার অস্তিত্ব-সাধনের নিমিত্তই) প্রমাণের উপন্যাস অবশিষ্ট রহিল। তাহা (অর্থাৎ আত্মা জ্ঞানস্বভাব নহে, কিন্তু জ্ঞানাশ্রয় ইহা) পরে (অর্থাৎ আত্ম-নিরূপণ প্রসঙ্গে) বলিব।

যদি বৌদ্ধগণ বলেন যে, তাঁহারা পুদ্‌গল-রূপ[১] ভূত-ভৌতিক ও চিত্ত-চৈত্তাত্মক সঙ্ঘ হইতে বহির্ভূত কোন চিরস্থির আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। সঙ্ঘাত্মক পুদ্‌গলের অন্তর্গত বিজ্ঞান-সন্তানকে তাঁহারা আত্মা বলিয়া মনে করেন। সুতরাং মুক্তিদশায় ঐ বিজ্ঞান-সন্তানাত্মক আত্মার উচ্ছেদ স্বীকার করিতে হইবে, অন্যথা দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিই সম্ভব হইবে না। অতএব তাঁহারা মুক্তিতে আত্মার উচ্ছেদ আবশ্যক বলিয়া বিবেচনা করেন এবং সকল মুক্তিবাদীরই মুক্তিতে তাদৃশ আত্মার উচ্ছেদ স্বীকার করা যুক্তিসঙ্গত।

ইহার উত্তরে বৈশেষিক আচার্যগণ বলিবেন যে, বৌদ্ধগণ মুক্তিতে যে বিজ্ঞান-সন্তানের উচ্ছেদ স্বীকার করেন, তাহাই যদি বাস্তবিকপক্ষে আত্মার উচ্ছেদ হয় তাহা হইলে তাঁহারাও বৌদ্ধদের সহিত একমত হইতে পারেন।

---

১ পুদ্‌গল বলিতে শরীর, ইন্দ্রিয় ও বিজ্ঞানের সমষ্টিকে বুঝিতে হইবে।

মুক্তিদশাতে বিজ্ঞান বিনাশপ্রাপ্ত হয়—ইহা বৈশেষিকগণের অভিমত। অগ্নি যেমন দাহ্য বস্তুকে বিনাশ করিবার পর স্বয়ং নষ্ট হইয়া যায় সেইরূপ জ্ঞানাগ্নিও তাহার দাহ্য বস্তু মিথ্যাজ্ঞানকে সমূলে বিনাশ করিয়া স্বয়ং উচ্ছিন্ন হইয়া যায়। সুতরাং পূর্বোক্ত অর্থে আত্মোচ্ছেদের পরিভাষা কল্পনা করিলে উহাতে বৈশেষিকগণ বৌদ্ধগণের সহিত একমতই হইবেন। কিন্তু বাস্তবিক-পক্ষে আত্মা বিজ্ঞানসন্তান-রূপ নহে; উহা বিজ্ঞানের আশ্রয়। বিজ্ঞানের আশ্রয়ীভূত আত্মা নিত্য। অতএব মুক্তিতে উহার উচ্ছেদ সম্ভব নহে। সুতরাং বৌদ্ধেরা যে আত্মবিনাশের কল্পনা করেন উহা বৈশেষিকগণের নিকট অলীক বলিয়া প্রতিভাত হয়।

এক্ষণে যদি বৌদ্ধগণ বলেন যে, বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন ও বিজ্ঞানের আশ্রয় কোন চিরস্থির আত্মা প্রমাণসিদ্ধ নহে এবং পুদ্গলান্তর্গত বিজ্ঞানধারাই আত্মা; ঐ বিজ্ঞানধারা স্বসাক্ষিক হওয়ায় সর্ববাদিসম্মতই আছে এবং উহার বিনাশও মুক্তিদশাতে অবশ্য স্বীকৃত হইবে। তাহা হইলে উত্তরে বৈশেষিকগণ বলিবেন যে, বিজ্ঞানাতিরিক্ত এবং বিজ্ঞানের আশ্রয় দ্রব্যাত্মক আত্মা বহুবিধ প্রমাণের দ্বারা প্রমাণিত হইয়া থাকে এবং সে কথা আত্মনিরূপণ-প্রসঙ্গে সবিস্তারে বলা হইবে। এই বিচার অতিবিস্তৃত হইবে বলিয়া মুক্তির স্বরূপ নিরূপণ করিবার সময় আলোচিত হইল না।

সাংখ্যানামপি দুঃখনিবৃত্তিরপবর্গ ইত্যত্র ন বিপ্রতিপত্তিঃ। প্রকৃত্যাশ্রয়ং দুঃখং, ন পুরুষাশ্রয়মিতি বিবাদঃ। তন্মতমগ্রে নিরাকরিষ্যামঃ।

সাংখ্যমতেও দুঃখনিবৃত্তি (যে) অপবর্গ, ইহাতে বিমতি (অর্থাৎ মতভেদ) নাই। দুঃখ প্রকৃতিকে আশ্রয় করিয়া থাকে, পুরুষে আশ্রিত হয় না—এ বিষয়ে (সাংখ্যমতের সহিত আমাদিগের) বিবাদ আছে। ঐ মত আমরা পরে খণ্ডন করিব।

'অথ ত্রিবিধদুঃখাত্যন্তনিবৃত্তিরত্যন্তপুরুষার্থঃ'—এই সাংখ্যপ্রবচনসূত্রের[১] দ্বারা আধ্যাত্মিক, আধিদৈবিক ও আধিভৌতিক এই ত্রিবিধ দুঃখের অত্যন্ত নিবৃত্তিকে মুক্তি বলা হইয়াছে। এ স্থলে দুঃখনিবৃত্তির স্বরূপ ও উহার আত্যন্তিকত্ব বর্ণনা করিতে

১ সাংখ্যপ্রবচনসূত্র, ১।১

যাইয়া বিজ্ঞানভিক্ষু বলিয়াছেন যে, আধ্যাত্মিক, আধিদৈবিক ও আধিভৌতিক এই ত্রিবিধ দুঃখের নিঃশেষে নিবৃত্তিই অর্থাৎ স্থূল-সূক্ষ্ম-সাধারণভাবে নিবৃত্তিই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি। এ স্থলে নিবৃত্তি পদের অর্থ ধ্বংস। অতীত দুঃখগুলির নিবৃত্তি পূর্বেই হইয়া গিয়াছে; বর্তমান দুঃখগুলিও স্বভাবক্রমে স্বোৎপত্তির তৃতীয় ক্ষণে নাশ পাইবে। সুতরাং এই মতে আগামী দুঃখই হেয় হওয়ায় উহার নিবৃত্তির জন্যই বিবেকখ্যাতি আবশ্যক হইবে। এক্ষণে প্রশ্ন হইবে যে, আগামী দুঃখের নিবৃত্তি কি ধ্বংসাত্মক, না উহা প্রাগভাবাত্মক? যদি উহা প্রাগভাবাত্মক হয়, তাহা হইলে ঐ নিবৃত্তির কারণরূপে আমরা বিবেকখ্যাতিকে গ্রহণ করিতে পারিব না। কারণ প্রাগভাব অনাদি অর্থাৎ অনুৎপন্ন বলিয়া উহার কোন কারণ থাকিতে পারে না। আর যদি নিবৃত্তি-পদে ধ্বংসকে গ্রহণ করা যায়, তাহা হইলেও নৈয়ায়িকগণ আপত্তি করিবেন যে, যাহা আগামী অর্থাৎ এখনও উৎপন্ন হয় নাই, তাহার বিনাশ সম্ভব নহে। অতএব আগামী দুঃখের নিবৃত্তিকে ধ্বংসাত্মক বলা যায় না।[২] ইহার উত্তরে সাংখ্যাচার্যগণ বলিবেন যে, তাঁহারা সৎকার্যবাদ স্বীকার করিয়া থাকেন। নৈয়ায়িকসম্মত প্রাগভাব বা ধ্বংসাভাব তাঁহাদের মতে স্বীকৃত হয় নাই। উৎপন্ন বস্তুর যে স্ব-কারণে লয় তাহাই ধ্বংস এবং উপাদানকারণ-গত যে শক্তি অর্থাৎ উপাদানকারণে আশ্রিত যে সূক্ষ্মভাবাপন্ন কার্য তাহাই তাঁহাদের মতে প্রাগভাব।[৩] সুতরাং প্রাগভাব-দশাতেই কার্যগুলি উপাদান কারণে সূক্ষ্মাবস্থায় বিদ্যমান থাকে বলিয়া ঐ অবস্থাতেও কার্যের নাশ কল্পিত হইতে পারে। অতএব প্রাগভাবদশাপন্ন কার্যের নাশ করিতে হইলে কার্যের বর্তমান উপাদানের নাশ করিতে হইবে। এজন্য সাংখ্যমতে আগামী দুঃখের নিবৃত্তি বলিতে সূক্ষ্মাবস্থায় দুঃখের আশ্রয়-ভূত চিত্তের অর্থাৎ অন্তঃকরণের লয়-রূপ বিনাশকেই বুঝিতে হইবে। অনাগত অবস্থায় অবস্থিত বস্তুর বিনাশও বিজ্ঞানভিক্ষু স্বীকার করিয়াছেন।[৪] পূর্বকথিত

---

১ এষাং ত্রিবিধদুঃখানাং যাত্যন্তনিবৃত্তিঃ স্থূলসূক্ষ্মসাধারণ্যেন নিঃশেষতো নিবৃত্তিঃ। সাংখ্যপ্রবচনভাষ্য, ১।১

২ ননু কদাচিদপ্যবর্তমানমনাগতং দুঃখমপ্রামাণিকম্। অতঃ খপুষ্পনিবৃত্তিবৎ তন্নিবৃত্তের্ন পুরুষার্থত্বং যুক্তমিতি। ঐ

৩ নিবৃত্তিশ্চ ন নাশোঽপি ত্বতীতাবস্থা ধ্বংসপ্রাগভাবয়োরতীতানাগতাবস্থাস্বরূপত্বাৎ সৎকার্যবাদিভিরভাবানঙ্গীকারাৎ। ঐ

৪ অনাগতাবস্থস্যাবিবেকস্যাস্মন্মতে নাশসম্ভবাচ্চ। ঐ, ১।৫৭

চিত্তের লয়াত্মক বিনাশকে আমরা দুই ভাবে বুঝিতে পারি। জীবন্মুক্তিতে চিত্ত থাকিলেও আশ্রিত দুঃখবীজ অর্থাৎ সূক্ষ্মতাপন্ন দুঃখ জ্ঞানাগ্নির দ্বারা দগ্ধ হইয়া যায়। ঐ অবস্থায় মূলীভূত চিত্ত বিনষ্ট না হইলেও তাহার যোগ্যতাগুলি পঙ্গু হইয়া যায়। এজন্য ঔপচারিক ভাবে চিত্তের বিনাশ বলা হয়। বিদেহ-কৈবল্যে চিত্ত স্বরূপতঃ বিনষ্ট হইয়া যায়—অর্থাৎ বাসনার সহিত চিত্ত কারণে লীন হয়।[১]

এই মতে অনাগত দুঃখের প্রাগভাবকেও মুক্তি বলা যাইতে পারে। যদিও প্রাগভাব অনাদি বলিয়া উহার উৎপাদক কারণ সম্ভব হয় না ইহা সত্য, তথাপি উহার ক্ষৈমিক কারণ স্বীকারে কোনও ক্ষতি নাই। ঐ মতে বিবেকখ্যাতিকেই দুঃখপ্রাগভাবের ক্ষৈমিক কারণ বলা হইয়াছে। অর্থাৎ বিবেকখ্যাতিই দুঃখ-প্রাগভাবের পরিপালক হইয়া অনন্তকালের জন্য উহাকে বীজাবস্থ করিয়া রাখিয়া দেয়।[২] এইরূপ যাহা প্রাগভাবের পরিপালক হইয়া থাকে তাহাকেই প্রাগভাবের ক্ষৈমিক কারণ বলা হইয়া থাকে।

সাংখ্যমতে পুরুষকে নিত্য-শুদ্ধ-মুক্ত-বুদ্ধ-স্বভাব বলা হইয়াছে। পুরুষকে শুদ্ধস্বভাব স্বীকার করিলে দুঃখাদি-রূপ কোন অশুদ্ধি তাহাতে থাকা সম্ভব হইবে না। সুতরাং আপত্তি হইতে পারে যে, পুরুষ শুদ্ধ বলিয়া দুঃখাদি-রূপ অশুদ্ধির সম্বন্ধ পুরুষে সম্ভব হয় না। এজন্য পূর্বোক্ত দুঃখনাশকে কেমন করিয়া সাংখ্যমতে পুরুষার্থ বলা যাইতে পারে। দুঃখাদি-রূপ অশুদ্ধির সম্বন্ধ বুদ্ধিতে হইয়া থাকে। সুতরাং দুঃখনাশ তাহার পক্ষে অর্থ বা ফল হইতে পারে। কিন্তু বুদ্ধি স্বয়ং জড় হওয়ায় তাহার কোন ফল থাকিতে পারে না। জড় বস্তুর কোন ফল কেহ কল্পনা করেন নাই। অতএব দুঃখনাশ ফল না হওয়ায় উহা কিরূপে পুরুষার্থ হইতে পারে।[৩]

---

১ জীবন্মুক্তিদশায়াঞ্চ প্রারব্ধকর্মফলাতিরিক্তানাং দুঃখানামনাগতাবস্থাং বীজাখ্যানাং দাহো বিদেহকৈবল্যে তু চিত্তেন সহ বিনাশ ইত্যবান্তরবিশেষঃ। সাংখ্যপ্রবচনভাষ্য, ১।১

২ কারণবিঘটনমুখেন প্রাগভাবপরিপালনমিতি ন্যায়বিৎসময়ঃ। সাংখ্যসারবিবেক-প্রদীপ, পৃঃ ২৬

৩ নন্বু তথাপি দুঃখনিবৃত্তি র্ন পুরুষার্থঃ সম্ভবতি, দুঃখস্য চিত্তধর্মত্বেন পুরুষে তন্নিবৃত্ত্য-সম্ভবাৎ। সাংখ্যপ্রবচনভাষ্য ১।১

ইহার উত্তরে বলা যাইতে পারে যে, দুঃখ স্বরূপতঃ হেয় নয়। দুঃখ আছে অথচ উহার ভোগ হয় না—এইরূপ হইলে তাদৃশ দুঃখ কাহারও অনভিপ্রেত হইতে পারে না। অতএব দুঃখ স্বতঃ হেয় নহে; কিন্তু দুঃখভোগই হেয় হইয়া থাকে। ভোগ হেয় বলিয়া ভোগের বিষয় যে দুঃখ তাহাকেই সাধারণভাবে হেয় বলা হইয়াছে। হেয় দুঃখের ভোগ পুরুষেরই হইয়া থাকে। সুতরাং ভোগনাশ পুরুষার্থ হইতে পারে। ভোগনাশের সহায়ক বলিয়া দুঃখনাশও ঔপচারিকভাবে পুরুষার্থরূপে বর্ণিত হইয়াছে।[১]

সাংখ্যমতে কর্তৃত্ব ও ভোক্তৃত্বের সামানাধিকরণ্য স্বীকৃত হয় নাই। ঐ মতে প্রকৃতি বা তাহার বিকার—বুদ্ধি প্রভৃতির কর্তৃত্ব এবং চৈতন্য-স্বভাব পুরুষের ভোক্তৃত্ব বর্ণিত হইয়াছে। প্রকৃতি নিত্য হইলেও উহা পরিণামিনী। পরিণামশীলা প্রকৃতির পরিণামবিশেষ যে বুদ্ধি-দ্রব্য উহাও পরিণামী। ঘট, পট প্রভৃতি বিষয়ের সন্নিধানে বুদ্ধি ইন্দ্রিয়ের দ্বারা সেই সেই বিষয়ের সহিত যুক্ত হইয়া সেই সেই আকারে আকারিত হয়। এই যে বুদ্ধির বিষয়সারূপ্য বা বিষয়াকারে পরিণাম তাহাই জ্ঞান। এইরূপ দুরদৃষ্টবশতঃ বুদ্ধির যে বাধনা-লক্ষণ আকার বা পরিণাম হয় তাহাকে দুঃখ বলা হইয়া থাকে। বুদ্ধিগত বাধনা-লক্ষণ আকারগুলি অথবা বাধনা-আকারে আকারিত বুদ্ধি পুরুষের সহিত সম্বদ্ধ না হওয়ায় স্বচ্ছ পুরুষে নিজের প্রতিবিম্ব সমর্পণ করে। জবাকুসুম যেমন স্ফটিকমণির সহিত অসংস্পৃষ্ট থাকিয়াই স্বীয় লৌহিত্য তাহাতে সংক্রামিত করে, সেইরূপ বাধনা-আকারে আকারিত বুদ্ধিও স্বীয় প্রতিবিম্বের দ্বারা বাধনাদি স্বধর্মকে পুরুষে প্রতিবিম্বিত করিয়া থাকে। এই যে পুরুষগত বাধনাপ্রতিবিম্ব ইহাকেই পুরুষের দুঃখভোগ বলা হইয়াছে। পুরুষ যদি পরিণামী হইত তাহা হইলে বুদ্ধির বিষয়াকার-গ্রহণের ন্যায় সেও স্বয়ং বাধনাকার গ্রহণ করিত। আর ঐরূপ হইলে পুরুষের বাধনাকার-গ্রহণই তাহার দুঃখভোগ হইত এবং ঐ দুঃখভোগ তাত্ত্বিক হইয়া যাইত, ঔপচারিক হইত না। কিন্তু পুরুষ কূটস্থ বলিয়া সে নিজে কোনরূপ পরিণাম গ্রহণ করিতে পারে না।

১। তদিদং দুঃখভোগনিবৃত্তেঃ পুরুষার্থত্বং যোগভাষ্যে ব্যাসদেবৈরুক্তম্। তস্মিন্ নিবৃত্তে পুরুষঃ পুনরিদং তাপত্রয়ং ন ভুঙ্‌ক্তে ইতি। অতঃ শ্রুতাবপি দুঃখনিবৃত্তেঃ পুরুষার্থত্বং বিষয়তা-সম্বন্ধেনৈব বোধ্যম্। সাংখ্যপ্রবচনভাষ্য, ১।১

এই কারণেই স্বচ্ছ পুরুষে বাধনাদির প্রতিবিম্ব স্বীকৃত হইয়াছে। এই যে পুরুষগত প্রতিবিম্বাত্মক ভোগ ইহা পুরুষের পক্ষে অতাত্ত্বিক। কারণ বাস্তবিকপক্ষে উহার দ্বারা পুরুষ বিকৃত বা সংস্কৃত হয় না।[১] পূর্বোক্তরূপে দুঃখভোগ পুরুষের (অতাত্ত্বিক) ধর্ম হওয়ায় ভোগনাশও পুরুষার্থ হইতে পারে। ভোগনাশের সহায়ক বলিয়া আগামি-বাধনা-যুক্ত চিত্তের নাশকেও আমরা পুরুষার্থ বলিতে পারি।[২]

সাংখ্যমতে ইহা বলা হইয়াছে যে, প্রকৃতি ও পুরুষের মধ্যে বিদ্যমান বিবেক অর্থাৎ ভেদের সাক্ষাৎকার হইলে পুরুষ মুক্ত হইয়া থাকে। এ স্থলে আমরা আলোচনা করিয়া দেখিব যে, বিবেক-সাক্ষাৎকার হইলে পুরুষ কিরূপে মুক্ত হইতে পারে। যাঁহারা জগৎপ্রপঞ্চকে মিথ্যা বলিয়া স্বীকার করেন তাঁহাদের মতে তত্ত্বসাক্ষাৎকার মিথ্যাভূত প্রপঞ্চের সাক্ষাদ্‌ভাবে বাধক হওয়ায় উহার উদয়ে প্রপঞ্চবাধ-রূপ মুক্তি সম্ভব হয়। কিন্তু সাংখ্যমতে জড় জগৎকে মিথ্যা বলিয়া স্বীকার করা হয় নাই। অতএব ঐ মতে তত্ত্বজ্ঞানের উদয় হইলেও প্রকৃতি হইতে উৎপন্ন জড় জগতের অস্তিত্ব যথাযথই থাকিবে—আর জড় জগৎ বিদ্যমান থাকিলে পুরুষে বুদ্ধির প্রতিবিম্ব অবশ্যই পতিত হইবে। সুতরাং জগতের পারমার্থিকত্ব স্বীকার করিয়া সাংখ্যাচার্যগণ কিরূপে ইহা বলিতে পারেন যে, আত্মা ও অনাত্মার বিবেক-সাক্ষাৎকারের ফলে পুরুষ মুক্ত হয়।

ইহার উত্তরে বলা যাইতে পারে যে, যদিও জড় জগৎ পরমার্থ-সৎ হওয়ায় বিবেকখ্যাতির দ্বারা উহার বাধা হয় না ইহা সত্য, তথাপি বিবেক-সাক্ষাৎকারের ফলে পুরুষের মুক্ত হইতে কোনও বাধা নাই। কারণ বিদ্যা যে অবিদ্যার নাশক, ইহা সর্ববাদিসম্মত। বিবেকখ্যাতি-রূপ বিদ্যার উদয়ে অবিদ্যা বাধিত হইয়া যাইবে। অবিদ্যাই রাগ, দ্বেষ প্রভৃতির কারণ। সুতরাং

১। প্রতিবিম্বরূপেণ পুরুষেঽপি সুখদুঃখে স্তঃ। অন্যথা তয়োর্ভোগ্যত্বানুপপত্তেঃ। সুখাদিগ্রহণং ভোগঃ। গ্রহণঞ্চ তদাকারতা। সা চ কূটস্থচিতৌ বুদ্ধেরর্থাকারবৎ পরিণামো ন সম্ভবতীত্যগত্যা প্রতিবিম্বস্বরূপতায়ামেব পর্যবস্যতি। অয়মেব বুদ্ধিবৃত্তিপ্রতিবিম্বো বৃত্তিসারূপ্যমিতরত্রেতি যোগসূত্রেণোক্তঃ। সত্ত্বেঽনুতপ্যমানে তদাকারানুরোধাৎ পুরুষোঽপ্যনুতপ্যত ইব দৃশ্যত ইতি। যোগভাষ্যে চ তদাকারানুরোধশব্দেন বিশিষ্যৈব তাপাদিদুঃখস্য প্রতিবিম্ব উক্তঃ। অতএব চ পুরুষস্য বুদ্ধিবৃত্ত্যুপরাগে স্ফাটিকং দৃষ্টান্তং সূত্রকারো বক্ষ্যতি। সাংখ্যপ্রবচনভাষ্য, ১।১

২। তস্মাৎ প্রতিবিম্বরূপেণ পুরুষে দুঃখসম্বন্ধো ভোগাখ্যোঽস্তি। অতস্তেনৈব রূপেণ তন্নিবৃত্তেঃ পুরুষার্থত্বং যুক্তম্।। ঐ

অবিদ্যার অভাবে অবিদ্যার কার্য—রাগ, দ্বেষ প্রভৃতি—পুনরায় উৎপন্ন হইবে না। মূলীভূত রাগ, দ্বেষ প্রভৃতি না থাকিলে নূতন ধর্ম-অধর্মেরও উৎপত্তি হইবে না এবং পূর্বোৎপন্ন সঞ্চিত কর্মগুলিও রাগ, দ্বেষ প্রভৃতি সহকারীর অভাবে দগ্ধ হইয়া যাইবে। সুতরাং ভোগের দ্বারা প্রারব্ধ কর্মের ক্ষয় হইলে আর পুনর্জন্মের সম্ভাবনা থাকিবে না। অতএব পূর্বোক্ত ক্রমে তত্ত্বসাক্ষাৎ-কারের দ্বারা পুরুষের মুক্তি অসম্ভব হয় না।

অভিপ্রায় এই যে, প্রকৃতির পরিণাম বুদ্ধিতে সুখ, দুঃখ, কর্তৃত্ব প্রভৃতি ধর্মগুলি আশ্রিত আছে। কর্তৃত্বাদি-রূপে পরিণামশীল বুদ্ধির প্রতিবিম্ব যখন পুরুষে পতিত হয়, তখন পুরুষ আপনাকে কর্তা, ভোক্তা, সুখী, দুঃখী প্রভৃতি বলিয়া মনে করে। পুরুষের এই কর্তৃত্ব, ভোক্তৃত্ব প্রভৃতি বোধ আভিমানিক। কর্তৃত্ব, ভোক্তৃত্ব প্রভৃতি অভিমানগুলিকেই অবিদ্যা বলিয়া বুঝিতে হইবে। তত্ত্বজ্ঞানের উদয়ে এই অভিমানগুলি নিবৃত্ত হইয়া যায়। এই অভিমানই রাগ-দ্বেষের কারণ। এই অভিমানের ফলেই পুরুষ কাহাকেও অনুকূল মনে করিয়া তাহার প্রতি অনুরক্ত এবং কাহাকেও প্রতিকূল মনে করিয়া তাহার প্রতি বিদ্বিষ্ট হইয়া থাকে। সুতরাং কারণীভূত অভিমান না থাকিলে রাগ-দ্বেষাদির সম্ভাবনা থাকে না। রাগ-দ্বেষাদির বশেই পুরুষ ধর্ম, অধর্ম ইত্যাদি সংগ্রহ করিয়া থাকে। সুতরাং রাগ-দ্বেষ না থাকিলে নূতন করিয়া ধর্মাধর্ম সংগ্রহ করিতে হয় না। সঞ্চিত কর্মগুলি রাগ-দ্বেষকে সহকারিরূপে লাভ করিয়াই আগামী জন্মের হেতু হয়। সুতরাং রাগ-দ্বেষ-রূপ সহকারী না থাকিলে সঞ্চিত কর্মগুলিও আগামী জন্মের সৃষ্টি করিবে না। সঞ্চিত কর্ম যখন সহকারীর সহিত যুক্ত হইতে পারে না তখনই উহাকে দগ্ধ বলা হইয়া থাকে। এক্ষণে অবশিষ্ট রহিল প্রারব্ধ কর্মগুলি। ভোগের দ্বারা ইহাদের ক্ষয় হইলে পুরুষ স্বভাবতঃই যুক্ত হইয়া যায়।

এইবার আমরা বিচার করিয়া দেখিব যে, বিবেকখ্যাতি উৎপন্ন হইলে পুরুষের ভোক্তৃত্বাদি কিরূপে নিবৃত্ত হয়। সাংখ্যমতে প্রকৃতি স্বভাবতঃই সৃষ্টি করে। এই সৃষ্টি-ক্রিয়ায় প্রকৃতি পুরুষের অধীন নহে। সে নিজ স্বভাববশেই সৃষ্টি করিয়া থাকে। তবে প্রকৃতি ও পুরুষ এই উভয়ের সংযোগ-বশেই প্রকৃতি ভোগ্য বস্তুর সৃষ্টি করে এবং পুরুষ ভোক্তা হয়; যেমন অন্ধ ও পঙ্গু এই উভয়ের সংযোগ হইলে অন্ধ ও পঙ্গু উভয়ে নিজ

নিজ অভিলষিত ফল লাভ করিয়া থাকে। কেহ কেহ বলেন যে, প্রকৃতির ভোগ্যত্ব-যোগ্যতা এবং পুরুষের ভোক্তৃত্ব-যোগ্যতা প্রকৃতি ও পুরুষের সংযোগ নামে সাংখ্যশাস্ত্রে অভিহিত হইয়াছে। পুরুষের যে চিৎস্বভাবতা বা চৈতন্য তাহাই তাহার ভোক্তৃত্ব-যোগ্যতা এবং প্রকৃতির যে জড়স্বভাবতা বা জড়ত্ব তাহাই তাহার ভোগ্যত্ব-যোগ্যতা। সাংখ্যাচার্যগণ মনে করেন যে, পূর্বোক্ত যোগ্যতারূপ সংযোগ থাকাতেই পুরুষ ও প্রকৃতি নিজ নিজ কার্য করিয়া থাকে।[১] কিন্তু উক্ত মত বিজ্ঞানভিক্ষুর অনুমত নহে। তিনি প্রকৃতি ও পুরুষের যথাযথ সংযোগই স্বীকার করিয়াছেন।[২]

এ স্থলে আপত্তি হইতে পারে যে, বিবেকখ্যাতির পরেও পুরুষের চৈতন্য এবং প্রকৃতির জড়ত্ব পূর্ববৎ থাকিয়াই যায়। সাংখ্যাচার্যগণ এ কথা বলিতে পারেন না যে, বিবেকখ্যাতি হইলে পুরুষ জড়স্বভাব হইয়া যায় অথবা প্রকৃতি চিৎস্বভাব হইয়া যায়। সুতরাং পূর্বোক্ত সংযোগ থাকায় বিবেকখ্যাতির পরেও প্রকৃতির কর্তৃত্ব ও পুরুষের ভোক্তৃত্ব অব্যাহত থাকাই উচিত। অতএব বিবেকখ্যাতির ফলে পুরুষের মুক্ত হওয়া সম্ভব নহে।

ইহার উত্তরে আমরা বলিতে পারি যে, অচেতন প্রকৃতির নিজস্ব কোন প্রয়োজন না থাকায় সে পুরুষের প্রয়োজন সাধন করিবার জন্যই নিজ স্বভাবের বলে নানাবিধ ভোগ্যাকারে পরিণত হইয়া থাকে। নিষ্প্রয়োজন সৃষ্টির কল্পনা নিতান্তই অস্বাভাবিক। এজন্য বিবেকখ্যাতির দ্বারা পুরুষের সকল প্রয়োজন সুসম্পন্ন হইয়া গেলে প্রয়োজনান্তর না থাকায় প্রকৃতি আর সেই পুরুষের জন্য সৃষ্টি করে না এবং সেই পুরুষও আর স্বীয় সুখ, দুঃখ প্রভৃতি প্রতিবিম্ব গ্রহণ করিয়া বদ্ধ হয় না। অতএব পুরুষ-বিশেষের পুরুষার্থকালীন যে জড়ত্ব তাহাই প্রকৃতিগত তৎ-পুরুষ-সংযোগ এবং নিজ প্রয়োজনের সমানকালীন যে চৈতন্য তাহাই তৎ-পুরুষগত প্রকৃতি-সংযোগ। এই সংযোগকে অপেক্ষা করিয়াই সৃষ্টি হইয়া থাকে। বিবেকখ্যাতি হইয়া গেলে উক্ত সংযোগ না থাকায় মুক্ত পুরুষের জন্য আর কোন সৃষ্টি হয় না। সুতরাং বিবেকখ্যাতির পরে পুরুষের মুক্ত হইতে আর কোন বাধা থাকিবে না।

১। অপরস্তু ভোগ্যভোক্তৃযোগ্যতৈবানয়োঃ সংযোগ ইত্যাহ। তদপি ন। সাংখ্যপ্রবচন-ভাষ্য, ১।১৯

২। স চ সংযোগ এবাস্মস্যাপ্রামাণিকত্বাৎ। ঐ

আবির্ভূতপ্রকাশানামনুপপ্লুতচেতসাম্। বাক্যপদীয় যে ত্বনুপপ্লবাং চিত্তসন্ততিমনন্তামপবর্গমাহুস্তেহপ্যুপপ্লবস্য দুঃখময়ত্বাৎ তন্নিবৃত্তিমেবেচ্ছন্তি।

আর যাঁহারা অনুপপ্লুত (অর্থাৎ অনাস্রব বা ক্লেশাদি বিযুক্ত) অনন্ত চিত্তধারাকে অপবর্গ বলেন (তাঁহাদের মতেও উপপ্লব দুঃখময় হওয়ায় ফলতঃ) তাঁহারাও (অপবর্গে) দুঃখের নিবৃত্তিই কামনা করেন।

বৌদ্ধ মতে অনুশয়গুলিকে সংসার বা বন্ধের মূল বলা হইয়াছে। অনুশয়গুলি প্রধানতঃ ছয় ভাগে বিভক্ত—রাগ, প্রতিঘ (দ্বেষ প্রভৃতি), মান (অভিমান প্রভৃতি), অবিদ্যা, দৃষ্টি ও বিমতি (সংশয়)। এই ষড়্‌বিধ অনুশয়ের জন্যই পুদ্গল সংসারবন্ধনে আবদ্ধ হয়। অবিদ্যাই এই অনুশয়গুলির মূল। এজন্য অবিদ্যা পৃথগ্‌ভাবে উল্লিখিত হইয়াছে। দৃষ্টি পাঁচভাগে বিভক্ত—সংকায়দৃষ্টি, মিথ্যাদৃষ্টি, অন্তগ্রাহদৃষ্টি, দৃষ্টিপরামর্শ ও শীলব্রতপরামর্শ। সাস্রব ক্ষণিক বস্তুগুলিকে সংকায় বলা হইয়াছে। সংকায়ের আত্মত্ব-দৃষ্টি বা আত্মীয়ত্ব-দৃষ্টিকে সংকায়দৃষ্টি বলা হইয়া থাকে। মনুষ্যগণ শরীর বা বিজ্ঞানকে আত্মা এবং স্ত্রী পুত্রাদিকে আত্মীয় বলিয়া মনে করি। এই আত্মত্ব বা আত্মীয়ত্ব-দৃষ্টিকে সংকায়দৃষ্টি বলা হইয়াছে। পাপ বা পুণ্যের কোন ফল নাই—পাপের দ্বারা কোন ক্ষতি হয় না, পুণ্যের দ্বারা কোন লাভ হয় না—এইরূপ মনে করাকে (অর্থাৎ সুকৃতি বা দুষ্কৃতি ফলের অপহ্নব করাকে) মিথ্যাদৃষ্টি বলা হইয়াছে। সমস্ত বস্তুকে ধ্রুব মনে করার নাম অন্তগ্রাহদৃষ্টি। হীনোচ্চ-দৃষ্টিকে অর্থাৎ কোন কিছুকে হেয় বা কোন কিছুকে উপাদেয় বলিয়া মনে করা অথবা কাহাকেও উত্তম বা কাহাকেও অধম মনে করাকে দৃষ্টিপরামর্শ বলা হইয়াছে। অহেতুক হেতু মনে করা. বা অমার্গকে মার্গ মনে করার নাম শীলব্রতপরামর্শ। বাস্তবিকপক্ষে ঈশ্বর বলিয়া কোন পদার্থ নাই অথচ লোক ঈশ্বরকে জগতের কারণ বলিয়া মনে করে; যাগযজ্ঞাদির অনুষ্ঠান বন্ধনিবৃত্তির কারণ নহে অথচ অনেকে ঐগুলিকে বন্ধনিবৃত্তির কারণ বলিয়া মনে করেন—এইভাবে প্রায় সকলেই অহেতুকে হেতু ও অমার্গকে মার্গ বলিয়া মনে করেন।

পূর্বোক্ত অনুশয়গুলির যাহা মূল তাহাকেই বৌদ্ধ শাস্ত্রে অবিদ্যা বলিয়া

বর্ণনা করা হইয়াছে। সুতরাং অবিদ্যাই একমাত্র অনুশয়। অবিদ্যাকে বুঝিবার নিমিত্তই অবিদ্যার যেগুলি ফল অর্থাৎ রাগ, প্রতিঘ প্রভৃতি পাঁচটি অনুশয়, উহাদের উল্লেখ করা হইয়াছে। ঐ সকল অনুশয়ের সহিত অনাদি কাল হইতে যুক্ত থাকে বলিয়া চিত্তগুলি উপপ্লুত অর্থাৎ ক্লিষ্ট হয়। চিত্তের ক্লিষ্টাবস্থার নাম সংসার বা বন্ধন। কোনরূপে ঐ সকল অনুশয়কে নিরুদ্ধ বা পরিহৃত করিতে পারিলে চিত্ত-ধাতু নিরুপপ্লব হইয়া থাকে। উপপ্লবরহিত চিত্তপ্রবাহ যাহা আর কখনও উচ্ছিন্ন হইবে না, তাহারই নাম মুক্তি।

অনুশয়গুলিকে পরিহার করিতে হইলে প্রধানতঃ সৎকায়দৃষ্টি প্রভৃতি পঞ্চবিধ দৃষ্টির প্রতিপক্ষ-ভাবনার আশ্রয় লইতে হয়। প্রতিপক্ষ-ভাবনা করিতে হইলে দুঃখ, সমুদয়, নিরোধ ও মার্গ এই চতুর্বিধ আর্যসত্যকে অবলম্বন করিতে হইবে। পঞ্চবিধ উপাদানস্কন্ধকে দুঃখসত্য, সাস্রবধর্মের হেতুকে সমুদয়সত্য, প্রতিসংখ্যানিরোধকে নিরোধসত্য এবং শৈক্ষ ও অশৈক্ষ ধর্মগুলিকে অথবা অষ্টাঙ্গমার্গকে মার্গসত্য নামে অভিহিত করা হইয়াছে। দুঃখসত্যে চারিপ্রকারে প্রতিপক্ষ-দৃষ্টি করা যাইতে পারে—পঞ্চবিধ উপাদানস্কন্ধ-রূপ দুঃখসত্যকে দুঃখ বলিয়া মনে করা, অনিত্য বলিয়া মনে করা, শূন্য বলিয়া মনে করা এবং অনাত্মা বলিয়া মনে করা। দুঃখসত্যের উৎপাদকহেতু যে সমুদয়সত্য তাহাতেও চারিপ্রকারে প্রতিপক্ষ-ভাবনা করা যাইতে পারে—সমুদয়সত্যকে সমুদয়, প্রভব, হেতু এবং প্রত্যয় বলিয়া মনে করা। প্রতিসংখ্যা-রূপ নিরোধসত্যেও চারিপ্রকারে প্রাতপক্ষ-ভাবনা করিতে হয়—নিরোধ, শান্ত, প্রণীত ও নিঃসরণ এবং মার্গসত্যেও চারিপ্রকারে প্রতিপক্ষ-ভাবনা হইতে পারে—মার্গ, ন্যায়, প্রতিপত্তি ও নৈর্যাণিক।

পূর্বোক্ত ষোড়শবিধ প্রতিপক্ষ-ভাবনা প্রকর্ষের চরম সীমায় উপস্থিত হইলে উহাকে সত্যাভিসময় বলা হয়। দর্শন ও ভাবনা-ভেদে সত্যাভিসময় দ্বিবিধ। দুঃখদৃষ্টি হইতে আরম্ভ করিয়া উত্তরোত্তরক্রমে প্রতিপত্তি-দৃষ্টি পর্যন্ত পনেরটীকে (অর্থাৎ পঞ্চদশ ক্ষণকে) দর্শনমার্গ বলা হয় এবং নৈর্যাণিকদৃষ্টিকে ভাবনামার্গ বলা হইয়াছে। ষোড়শক্ষণে অর্থাৎ নৈর্যাণিক-দৃষ্টিতে প্রবিষ্ট হইলে যোগীকে ভাবনামার্গ-প্রবিষ্ট বলা হইয়া থাকে। দর্শন-মার্গের দ্বারা প্রতিসংখ্যানিরোধের প্রাপ্তি হইলে কতকগুলি ক্লেশ নিরুদ্ধ

হইয়া যায় এবং ভাবনামার্গের দ্বারা প্রতিসংখ্যানিরোধের প্রাপ্তি হইলে অবশিষ্ট ক্লেশ নিরুদ্ধ হইয়া থাকে। এইরূপে যোগীর চিত্ত উপপ্লব-রহিত হয়। এই অবস্থায় যে চিত্তপ্রবাহ চলিতে থাকে তাহাকে মুক্তি বলা হইয়াছে এবং এই প্রবাহের আর উচ্ছেদ হয় না বলিয়া ইহাকে ধ্রুবও বলা হয়। সংক্ষেপে আমরা বৈভাষিক বা যোগাচারমতে মুক্তির কথা বলিলাম। সৌত্রান্তিক বা শূন্যমতে চিত্তপ্রবাহের বিরতিই মুক্তি।

পূর্বোক্ত ব্যাখ্যা অনুসারে যদিও বৈভাষিকমতে অথবা কোন কোন বিজ্ঞানবাদীর মতে দুঃখের অত্যন্ত নিবৃত্তি মোক্ষের স্বরূপ নয় ইহা সত্য, তথাপি ঐ সকল মতেও মোক্ষে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি স্বীকৃত হইয়াছে। অতএব ঐ সকল মতে মুক্ত পুরুষের যে দুঃখনিবৃত্তি হইয়া থাকে ইহাতে বৈমত্য নাই।

ন চ চিত্তসন্ততেরনন্তত্বং প্রামাণিকং নিমিত্তস্য শরীরাদেরপায়ে নৈমিত্তিকস্য চিত্তস্যোৎপাদয়িতুমশক্যত্বাৎ।

(উক্ত মত প্রমাণসিদ্ধ নহে, যেহেতু) চিত্তধারার আনন্ত্য (অর্থাৎ অবিচ্ছেদ) অপ্রামাণিক। কারণ (চিত্তের) জনক শরীরাদির ধ্বংস হইলে নৈমিত্তিক (অর্থাৎ শরীরাদি নিমিত্ত হইতে উৎপন্ন) চিত্তের উৎপত্তি সম্ভব হয় না।

আচার্য উদয়ন যে প্রণালীতে চিত্তসন্ততির অনন্ত-অবিচ্ছেদের খণ্ডন করিয়াছেন সে বিষয়ে আমাদের যাহা বক্তব্য তাহা নিম্নে বিবৃত হইতেছে। বৌদ্ধ মতে যাঁহারা মুক্তিদশাতেও চিৎ-ধাতুর অনুবর্তন স্বীকার করেন, তাঁহারা চিৎ-ধাতুর দ্বিবিধ পরিণাম অঙ্গীকার করেন। একপ্রকার পরিণাম বিষয়-প্রকাশাত্মক। ইহাকে চিৎ-ধাতুর বিসদৃশ পরিণাম বলা হয়। এই পরিণাম সংসারদশাতে হইয়া থাকে। সুতরাং ইহা সাস্রব। আর একপ্রকার পরিণাম আছে যাহা বিষয়প্রকাশাত্মক নহে কিন্তু কেবল স্বপ্রকাশাত্মক। এই পরিণামকে আমরা চিৎ-ধাতুর সদৃশ পরিণাম বলিতে পারি। ইহা শরীরাদি-নিরপেক্ষভাবেই হইয়া থাকে। এই পরিণামের সহিত আমরা সাংখ্যমতে বর্ণিত প্রকৃতির সদৃশ পরিণামের তুলনা করিতে পারি। সদৃশ পরিণামের ফলে যেমন প্রকৃতির ক্ষয়নিরোধ হয় তেমনি উহার ফলে চিৎ-ধাতুরও ক্ষয়নিরোধ হইয়া থাকে। ইহা চিৎ-এর

স্বভাববশতঃই হইয়া থাকে, পুদ্গলীয় ভোগাদৃষ্টের সহিত ইহার কোন সম্পর্কই নাই। এই সদৃশ পরিণামকে লক্ষ্য করিয়াই অভিধর্মকোশাদি গ্রন্থে চিৎ-ধাতুকে ধ্রুব বলা হইয়াছে। সুতরাং আস্রবক্ষয়ের পর শরীর-নিরপেক্ষভাবে এই পরিণাম অনন্তকাল ধরিয়া হইতে থাকে। ইহাই অর্থাৎ সদৃশপরিণামাত্মক চিৎ-ধাতুই উক্ত সম্প্রদায়ের মতে মুক্তি বা নির্বাণ। সৌত্রান্তিক সম্প্রদায় এই মত স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে মুক্তিতে চিৎ-সন্ততির একান্ত উচ্ছেদই হইয়া থাকে।

পূর্বে আমরা যাহা আলোচনা করিলাম তাহা কোনও উপলভ্যমান বৌদ্ধ গ্রন্থে সাক্ষাদ্ভাবে বর্ণিত না হইলেও গুরুমুখে যেরূপ উপদেশ পাওয়া গিয়াছে এবং যাহা বৌদ্ধ দর্শনের অভিপ্রেত বলিয়া প্রতিভাত হইয়াছে তদনুসারেই বিবৃত হইল।

উপপ্লবাবস্থায়াং তন্নিমিত্তমিতি চেন্ন। অনুপপ্লবস্যাপি তৎসাধ্যত্বাৎ। ন হি শরীরনিরপেক্ষা তৎসিদ্ধিঃ সম্ভবতি, যোগাভ্যাসসাধ্যত্বাৎ তস্য; অন্যথান্যোন্যাশ্রয়প্রসঙ্গাৎ। শরীরাদিনিবৃত্তাবনুপপ্লবশ্চিত্তস্য। অনুপপ্লবে চ তস্মিঞ্ শরীরাদিনিবৃত্তিরিতি। অথ শরীরাদিকমপি চিত্তবিলসিতমাত্রং, ন তু বাস্তবমিত্যভিপ্রায়স্তত্র বক্ষ্যতে।

(এরূপ বলাও সঙ্গত হইবে না যে) উপপ্লবদশাতেই (অর্থাৎ) সংসারকালেই) শরীরাদি তাহার নিমিত্ত। কারণ (চিত্তের) অনুপপ্লবও শরীরাদি-জন্য হইয়া থাকে। শরীর ব্যতিরেকে চিত্তের অনুপপ্লব সিদ্ধ হইতে পারে না, যেহেতু চিত্তের অনুপপ্লব যোগাভ্যাসসাপেক্ষ। (এবং উক্ত মতে) অন্যোন্যাশ্রয়ত্ব-দোষেরও আপত্তি হইবে। (কারণ) শরীরাদির নিবৃত্তি হইলে চিত্তের অনুপপ্লব হয় এবং চিত্ত অনুপপ্লুত হইলে শরীরাদির নিবৃত্তি হইয়া যায়। আর যদি বলা যায় যে, শরীরাদিও চিত্তের বিলাসমাত্রই (অর্থাৎ চিত্তেরই আকারবিশেষ), উহারা বাস্তব (অর্থাৎ বাহ্য পদার্থ) নহে, সে বিষয়ে পরে উত্তর বলা যাইবে।

বেদান্তিনামপ্যবিদ্যায়াং নিবৃত্তায়াং কেবলমাত্মৈবাপবর্গে বর্ত্তত ইতি মতে ন নো বিবাদঃ। ন পুত্রঃ পুত্রায় প্রিয়ো ভবতি আত্মনে বৈ পুত্রঃ প্রিয়ো ভবতীত্যাদি শ্রৌতোপপত্তিবলাৎ সর্বস্যাত্মৌপাধিকং প্রিয়ত্বং স্বভাবতশ্চাত্মৈব প্রিয় ইতি পুনরবশিষ্যতে, তত্র বক্ষ্যতে।

অবিদ্যা নিবৃত্ত হইলে মুক্তিতে কেবল আত্মাই (অবশিষ্ট) থাকে—বেদান্তিমতের (এই অংশে) আমাদের (কোন) বিরোধ নাই। (কিন্তু) 'পুত্র পুত্রের জন্য প্রিয় হয় না, আত্মার জন্য প্রিয় হয়' ইত্যাদি শ্রৌত যুক্তির বলে (অন্যান্য) সকল বস্তুর প্রিয়ত্ব আত্মরূপ উপাধির উপর নির্ভরশীল এবং স্বাভাবিকভাবে আত্মাই প্রিয়—(এইরূপ যাহা বলা হয়) সে বিষয়ে আমাদের বক্তব্য অবশিষ্ট রহিল। (উহা) সে স্থলে (অর্থাৎ আত্মনিরূপণ-প্রস্তাবে) বলা হইবে।

ব্রহ্মাদ্বৈতবাদে সচ্চিদানন্দৈকরস ব্রহ্মেরই পারমার্থিকত্ব স্বীকৃত হইয়াছে। এই ব্রহ্ম স্বরূপতঃ সৎ, চিৎ ও আনন্দাত্মক এবং ইহা অদ্বিতীয় অর্থাৎ স্বগত ভেদ, সজাতীয় ভেদ ও বিজাতীয় ভেদ—এই ত্রিবিধ ভেদ-রহিত। শাখা, পল্লব প্রভৃতি হইতে বৃক্ষের যে ভেদ তাহা স্বগত ভেদ। এইরূপ কোনও ভেদ ব্রহ্মে নাই; অর্থাৎ অংশাংশিভাব ব্রহ্মে নাই। বৃক্ষবিশেষ হইতে বৃক্ষান্তরের যে ভেদ তাহাই সজাতীয় ভেদ। এইরূপ কোনও ভেদ ব্রহ্মে আছে বলিয়া অদ্বৈতবেদান্তিগণ মনে করেন না। অর্থাৎ তাঁহারা একাধিক ব্রহ্মের অস্তিত্ব মানেন না। জলীয় বস্তু হইতে পার্থিব বস্তুর যে ভেদ তাহাই বিজাতীয় ভেদ। এইরূপ কোন ভেদ ব্রহ্মে নাই। অর্থাৎ ব্রহ্মাতিরিক্ত কোন জড় বস্তুর পারমার্থিকত্ব অদ্বৈতবেদান্তে অঙ্গীকৃত হয় নাই। এইরূপে ত্রিবিধ ভেদ রহিত হওয়ায় অংশাংশিভাবে, একাধিক ব্রহ্মের অস্তিত্ব-স্বীকারে অথবা চিৎ ও অচিৎ এই দ্বিবিধ বস্তুর অঙ্গীকারে যে দ্বৈত আসিয়া উপস্থিত হয় পূর্বোক্ত বেদান্তনয়ে তাদৃশ দ্বৈতের কোন পারমার্থিকত্ব সম্ভব হইতে পারে না। সুতরাং অদ্বৈতবাদে সৎ ও

চিদাত্মক ব্রহ্মই অদ্বিতীয় পরমার্থসৎ বস্তু বলিয়া সিদ্ধান্তিত হইয়াছে। আর এইরূপ হওয়ায় ব্রহ্ম-বস্তু পরমার্থতঃ সর্বপ্রকারে অসঙ্গই হইবে।

এ স্থলে স্মরণ রাখিতে হইবে যে, পূর্বোক্ত ব্রহ্মমাত্রই পরমার্থসৎ হইলেও ভোক্তা জীব ও ভোগ্য জগৎ অদ্বৈতবেদান্তে শশশৃঙ্গের ন্যায় অলীক বা অসৎ বলিয়া বর্ণিত হয় নাই। ঐ তত্ত্বগুলিকে উক্ত মতে মিথ্যা বা ব্যাবহারিকসৎ বলিয়া স্বীকার করা হইয়াছে। জীব ও জগৎসম্বন্ধে যে ব্যবহার আছে ইহা ত কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। প্রত্যুত আমরা সকলেই জীব জগতের সম্বন্ধে নানাবিধ ব্যবহার করিয়া থাকি। সুতরাং জীব ও জগতের ব্যাবহারিক সত্তা অদ্বৈতবেদান্তে স্বীকৃত হইয়াছে। যদিও পরমার্থসৎ অখণ্ড সচ্চিদানন্দৈকরস অসঙ্গ ব্রহ্মের বাস্তবিকপক্ষে কোন বন্ধন বা মুক্তি সম্ভবপর নহে ইহা সত্য, তথাপি ব্যাবহারিকসৎ জীবের ব্যাবহারিক বন্ধন বা মুক্তি বর্ণনা করা যাইতে পারে।

ব্যবহারমাত্রই অজ্ঞানমূলক। এজন্য ব্যাবহারিকসৎ জীব ও জগতের ব্যাখ্যা করিতে যাইয়া অদ্বৈতবেদান্তিগণ ব্রহ্মবিষয়ক অজ্ঞানের আশ্রয় লইয়াছেন। উক্ত অজ্ঞান যে আছে, ইহাতে আমরা সকলেই সাক্ষী। কারণ পূর্ববর্ণিত পরমার্থসৎ ব্রহ্মের সম্বন্ধে আমাদের কোন প্রত্যক্ষ অনুভব নাই। এজন্য আমরা ব্রহ্মবিষয়ক অজ্ঞানকে অস্বীকার করি না। এই অজ্ঞান জ্ঞানের অভাব নহে; কিন্তু ইহা জ্ঞানবিরোধী ভাবাত্মক পদার্থ। এই অজ্ঞানই প্রকৃতপক্ষে সর্ববিধ ব্যবহার ও ব্যাবহারিক বস্তুর মূল নিদান। অজ্ঞান আছে বলিয়াই জীব স্বরূপতঃ ব্রহ্মভূত হইলেও আপনাকে কর্তা, ভোক্তা, সুখী, দুঃখী ইত্যাদি বলিয়া মনে করে। সুতরাং জীব-ব্রহ্মের অভেদবিষয়ক অজ্ঞানের দ্বারা আবৃত হইয়া কল্পিত জীবভাবে ব্রহ্ম বদ্ধের ন্যায় হইয়া থাকে এবং নানাপ্রকারে সুখ-দুঃখের ভোক্তা হয়। সুতরাং অদ্বৈতবেদান্তে সাক্ষিসিদ্ধ যে ব্যাবহারিক অজ্ঞান তাহাই ব্রহ্মের জীবভাব বা বন্ধন এবং জ্ঞানের দ্বারা উক্ত অজ্ঞানের নাশ হইলে ব্রহ্মের জীবভাব বন্ধন থাকে না।[১] ন্যায় প্রভৃতি মতের ন্যায় অদ্বৈতবেদান্তে ধ্বংসাভাব-রূপ নাশকে ভাবাতিরিক্ত পদার্থ বলিয়া স্বীকার করা হয় নাই। সুতরাং জীব-ব্রহ্মের অভেদ-বিষয়ক তত্ত্বসাক্ষাৎকারের দ্বারা উপলক্ষিত ব্রহ্মই অবিদ্যার নাশ বা মুক্তি হইবে।[২]

১। অবিদ্যাস্তময়ো মোক্ষঃ। সা চ বন্ধ উদাহৃতঃ। লঘুচন্দ্রিকা, পৃঃ, ২

২। নিবৃত্তিরাত্মা মোহস্য জ্ঞাতত্বেনোপলক্ষিতঃ। ঐ

অদ্বৈতবেদান্তে মুক্তির যাদৃশ স্বরূপ বর্ণিত হইল তাহাতে মুক্তিদশায় যে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি হয় ইহাতে বৈমত্য থাকিতে পারে না। কিন্তু ন্যায়বৈশেষিক-মতানুলম্বী হইয়া আচার্য উদয়ন অদ্বৈতবেদান্তের সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিতে পারেন নাই। ন্যায়াদিমতে জীব ও জগতের পারমার্থিকত্ব স্বীকৃত হইয়াছে এবং ঐ মতের অনুবর্তী হইয়া আচার্য আত্মতত্ত্বের বর্ণনাপ্রসঙ্গে জীব-ব্রহ্মের অভেদবাদও খণ্ডন করিয়াছেন। সে সকল কথা আমরা আত্মতত্ত্বনিরূপণে বিবৃত করিব।

তৌতাতিতাস্তু কার্যমপীশ্বরজ্ঞানং শরীরমন্তরেণা-নিচ্ছন্তঃ কার্যমেব সুখজ্ঞানমপবর্গেঽস্তীতি বদন্তস্ত্রপা বিরোধো ভয়মিতি ত্রয়মপি ত্যক্তবন্তশ্চ।

তৌতাতিতগণ (ঈশ্বরের) শরীর না থাকায় ঈশ্বরীয় নিত্য জ্ঞানকেও অস্বীকার করিয়াছেন অথচ তাঁহারা বলেন যে মুক্তিতে অনিত্য সুখ-ভোগ হয়--অতএব তাঁহারা লজ্জা, বিরোধ ও ভয় এই তিনটীও ত্যাগ করিয়াছেন।

তৌতাতিত মতে মুক্তির বর্ণনায় কিরণাবলীকার বলিয়াছেন যে, ঐ মতে মুক্তিতে পুরুষ স্বগত নিত্য সুখ অনুভব করিয়া থাকেন। ঐ মতে প্রত্যেক আত্মাতেই একপ্রকার বিশেষ সুখ স্বীকৃত আছে। ঐ সুখ সংসারদশায় অভিব্যক্ত সুখের ন্যায় উৎপত্তিবিনাশ-শীল নয়, কিন্তু উহা উৎপত্তিবিনাশ-রহিত অর্থাৎ শাশ্বত। সাংসারিক জীব ঐ সুখ অনুভব করিতে পারে না। শরীরাদি প্রপঞ্চের সহিত আত্মার বিশিষ্ট সম্বন্ধ যাহাকে সংসার বা বন্ধন বলা হয় তাহা শাশ্বত সুখের অনুভবে অন্তরায় সৃষ্টি করে বলিয়াই সংসার দশায় নিত্য সুখের অনুভূতি হয় না। তত্ত্বজ্ঞান ও নিত্য-নৈমিত্তিক কর্মের অনুষ্ঠানের ফলে শরীরাদির সহিত আত্মার বিশিষ্টসম্বন্ধ-রূপ বন্ধনের আত্যন্তিক উচ্ছেদ বা বিলয় হইলে পুরুষ নিজ নিত্য সুখ অনুভব করেন। অনন্তকাল পর্যন্ত ঐ সুখানুভব চলিতে থাকে—উহার আর বিরাম হয় না।

পূর্বোক্ত তৌতাতিত মতের খণ্ডন-প্রসঙ্গে আচার্য কোন যুক্তির অবতারণা করেন নাই। কিন্তু তিনি সিদ্ধান্তবিরোধ দেখাইয়া তৌতাতিত মতের প্রতি অনাস্থা প্রকাশ করিয়াছেন। কিরণাবলীকার দেখাইয়াছেন যে,

তৌতাতিত সম্প্রদায় ঈশ্বরকে প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া স্বীকার করেন না; কারণ ঈশ্বরবাদিগণ ঈশ্বরকে অশরীর ও সর্বজ্ঞ বলিয়া বর্ণনা করেন। শরীররহিত হইলে উহা কাষ্ঠ, পাষাণ প্রভৃতির ন্যায় জড়ই হইয়া যাইবে। সুতরাং শরীর-রহিত কোন সর্বজ্ঞ পুরুষ স্বীকৃত হইতে পারে না।

ঈশ্বরবাদীরা শরীররহিত ঈশ্বরের জ্ঞানকে সর্ববিষয়ক ও নিত্য বলিয়া মনে করেন। শরীররহিত ঈশ্বরের জ্ঞানকে তাঁহারা উৎপত্তিবিনাশ-শীল বলিয়া স্বীকার করেন না। তৌতাতিতগণ শরীররহিত হওয়ায় ঈশ্বরের নিত্য জ্ঞান স্বীকার করিতে অসম্মত হইলেন; অথচ তাঁহারা অশরীর অবস্থায় জীবাত্মার নিত্য সুখের মানস অভিব্যক্তি হয় ইহা বর্ণনা করিলেন। সুতরাং সিদ্ধান্তবিরুদ্ধ হওয়ায় তাঁহাদের উক্তি লজ্জার কারণ হইবে এবং তাঁহাদের পক্ষে ইহা ভয়েরও কারণ হইবে। কারণ শরীররহিত আত্মার জন্য-জ্ঞান অঙ্গীকার করিলে শরীররহিত নিত্যজ্ঞানযুক্ত ঈশ্বর মানিতে আপত্তি থাকিতে পারে না। শরীর না থাকিলেও নিত্য সুখের মানস প্রত্যক্ষ যাঁহারা স্বীকার করিলেন, তাঁহারা কেমন করিয়া বলিতে পারেন যে শরীররহিত ঈশ্বর সর্বজ্ঞ হইতে পারেন না।

প্রকাশকার পূর্বোক্ত তৌতাতিত মতকে ভাট্ট মত বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন।[১] দীধিতির মঙ্গলাচরণ-শ্লোকে 'অখণ্ডানন্দবোধায়' এই বিশেষণের ভাবার্থ বিশ্লেষণ করিয়া গদাধর ভট্টাচার্যও বলিয়াছেন যে, রঘুনাথ শিরোমণি এই বিশেষণের দ্বারা 'নিত্য সুখের অভিব্যক্তিই মুক্তি' এই ভাট্ট মতের পরিষ্কার করিয়াছেন।[২] সর্বদর্শনসংগ্রহকার মাধবাচার্যও উক্ত মতটীকে ভাট্ট মত বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন।[৩] মানমেয়োদয়কার নারায়ণভট্টও কুমারিল মতে মুক্তির বিবরণ দিবার সময় উহাতে নিত্য সুখের মানস অভিব্যক্তি স্বীকার করিয়াছেন।[৪] সুতরাং অনেকেই ইহা মনে করিতেন

১। দুঃখসাধনশরীরনাশে নিত্যসুখাভিব্যক্তিরিতি ভাট্টমতং নিরাকরোতি। প্রকাশ, পৃঃ ৪৯

২। অথবা গ্রন্থকৃতা নিত্যসুখাভিব্যক্তি র্মুক্তিরিতি ভট্টমতস্য পরিষ্কৃতত্বাৎ। গাদাধরী, পৃঃ ৪

৩। নিত্যনিরতিশয়সুখাভিব্যক্তির্মুক্তিরিতি ভট্টসর্বজ্ঞাদ্যভিমতেঽপি··· অক্ষপাদদর্শন, সর্বদর্শন-সংগ্রহ।

৪। দুঃখাত্যন্তসমুচ্ছেদে সতি প্রাগাত্মবর্তিনঃ। সুখস্য মনসা ভুক্তি র্মুক্তিরুক্তা কুমারিলৈঃ।। নন্বু যদি সংসারাবস্থায়ামপ্যাত্মসমবেত এবায়মানন্দস্তর্হি কথং নানুভূয়তে। অনুভবহেতোরভাবাদিতি ব্রূমঃ। দেহেন্দ্রিয়াদীনামাত্যন্তিকপরিধ্বংসানুগৃহীতং মনস্তদনুভবসাধনম্। কিং তর্হি তাদৃশানন্দ-সদ্ভাবে প্রমাণম্? আনন্দং ব্রহ্মণো রূপং তচ্চ মোক্ষেঽভিব্যজ্যত ইতি শ্রুতিরেব। মানমেয়োদয়, দ্রব্যপ্রকরণ।

যে ভাট্ট মতে মুক্তিদশায় নিত্য সুখের মানস অভিব্যক্তি স্বীকৃত হইয়াছে। কিন্তু আমরা উক্ত মতটীকে সুপ্রাচীন নৈয়ায়িক সম্প্রদায়বিশেষের মত বলিয়া মনে করি। কারণ 'তদত্যন্তবিমোক্ষোঽপবর্গঃ' সূত্রের (১।১।২২) ভাষ্যে বাৎস্যায়ন মুক্তিতে নিত্য সুখের অভিব্যক্তির কথা তুলিয়া উহা অস্বীকার করিয়াছেন। সুতরাং বাৎস্যায়নের পূর্বেও যাহা প্রচলিত ছিল তাহাকে আমরা ভাট্ট মত বলিয়া বর্ণনা করিতে পারি না। ন্যায়সারকার ভাসর্বজ্ঞ এবং ন্যায়ভূষণ বা ভূষণ-টীকাকার ঐ প্রাচীন মতের সমর্থন করিয়াছেন।[১] সর্বমতসংগ্রহ,[২] সংক্ষেপশঙ্করজয়[৩] ও সর্বসিদ্ধান্তসংগ্রহে উক্ত মতকে ন্যায়মত বলিয়াই বর্ণনা করা হইয়াছে। সুতরাং আমাদের মনে হয় যে, এই মতটী নৈয়ায়িক সম্প্রদায়বিশেষের মত। কিরণাবলীকার প্রমাদবশতঃই উহাকে তৌতাতিত মত অর্থাৎ ভাট্ট মত বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন। তৌতাতিত মত বলিতে সম্প্রদায়-ক্রমে আমরা ভাট্ট মতই বুঝি। তৌতাতিত মত যে ভাট্ট মত হইতে পৃথক্ হইবে এ সম্বন্ধে আদ্যাবধি কোন প্রমাণ পাই নাই। দৃঢ়তর প্রমাণ না পাওয়া পর্যন্ত আমরা তৌতাতিত মত বলিতে ভাট্ট মতই বুঝিব। স্বর্গত মহামহোপাধ্যায় ফণিভূষণ তর্কবাগীশ মহাশয় তাঁহার ন্যায়দর্শনগ্রন্থে এ বিষয়ে বিশেষ আলোচনা করিয়াছেন; পুনরুক্তিভয়ে আমরা আর এখানে সে সকল কথা আলোচনা করিলাম না। অনুসন্ধিৎসু পাঠক তদীয় গ্রন্থপাঠে উপকৃত হইবেন।

আমাদের মনে হয়, যে, কুমারিলভট্ট প্রপঞ্চসম্বন্ধবিলয়কেই মুক্তি বলিয়াছেন।[৫] মুক্তিতে যে নিত্য সুখের অভিব্যক্তি হয় একথা তিনি কোথাও

১। অনেন সুখেন বিশিষ্টা আত্যন্তিকী দুঃখনিবৃত্তিঃ পুরুষস্য মোক্ষঃ। ন্যায়সার, আগমপরিচ্ছেদ; পৃঃ ৪১। অথ স্বাভিমতসিদ্ধিং দর্শয়তি—তৎ সিদ্ধমেতন্নিত্যসংবেদ্যমানেন সুখেন বিশিষ্টাত্যন্তিকী দুঃখনিবৃত্তিঃ পুরুষস্য মোক্ষ ইতি। ন্যায়তাৎপর্যদীপিকা, পৃঃ ২৯৩। অতএব হি ভূষণমতে নিত্যসুখ-সংবেদনসিদ্ধিরপবর্গে। ন্যায়পরিশুদ্ধিঃ, ১ খণ্ড, পৃঃ ১৭

২। মোক্ষস্তু ন দুঃখনিবৃত্তিমাত্রমপি তু নিত্যসুখস্যাবির্ভাবোঽপি। সর্বমতসংগ্রহ, পৃঃ ২৭

৩। মুক্তিস্তদীয়ে চরণাক্ষপক্ষে সানন্দসংবিৎসহিতা বিমুক্তিঃ। সংক্ষেপশঙ্করজয়, অধ্যায় ১৬,৬৯

৪। নিত্যানন্দানুভূতিঃ স্যান্মোক্ষে তু বিষয়াদৃতে। সর্বসিদ্ধান্তসংগ্রহ, প্রকরণ ৬, ৪১

৫। সুখোপভোগরূপশ্চ যদি মোক্ষঃ প্রকল্প্যতে। স্বর্গ এব ভবদেষ পর্যায়েণ ক্ষয়ী চ সঃ॥
ন হি কারণবৎ কিঞ্চিদক্ষয়িত্বেন গম্যতে। তস্মাৎ কর্মক্ষয়াদেব হেত্বভাবে ন মুচ্যতে॥
ন হ্যভাবাত্মকং মুক্ত্বা মোক্ষনিত্যত্বকারণম্। ন চ ক্রিয়ায়াঃ কস্যাশ্চিদভাবঃ ফলমিষ্যতে॥
শ্লোকবার্ত্তিক, সম্বন্ধাক্ষেপপরিহারঃ, ১০৫-৭

শরীরসম্বন্ধো বন্ধস্তদভাবো মোক্ষস্তেন নিষ্পন্নানাং দেহানাং যঃ প্রধ্বংসাভাবো যশ্চানুৎপন্নানাং প্রাগভাবঃ স মোক্ষঃ, কর্মনিমিত্তশ্চ বন্ধঃ কর্মক্ষয়াদেব ন ভবতীতি। ন্যায়রত্নাকর, পৃঃ ৬৭০

উল্লেখ করেন নাই। ভাট্টমতের ব্যাখ্যাতা শাস্ত্রদীপিকাকার[১] প্রপঞ্চসম্বন্ধ-বিলয়কেই মুক্তি বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন।

এতেন পারতন্ত্র্যং বন্ধঃ স্বাতন্ত্র্যঞ্চ মুক্তিরিত্যপাস্তম্। ন হি পারতন্ত্র্যং স্বরূপতো হেয়মপি তু দুঃখহেতুতয়া।

ইহার দ্বারা 'পরতন্ত্রতা বন্ধ ও স্বাতন্ত্র্যই মুক্তি' এই মতও নিরাকৃত হইল। পরতন্ত্রতা দুঃখের হেতু বলিয়াই হেয়, স্বতঃ নহে। (সুতরাং পারতন্ত্র্য মুখ্যভাবে বন্ধন নহে, কিন্তু দুঃখই।)

যাহা নিরুপধি-হেয় অর্থাৎ স্বরূপতঃই হেয় তাহাই মুখ্য বন্ধ হইবে। যাহা স্বরূপতঃ হেয় বস্তুর সাধন তাহা ঔপাধিক অর্থাৎ ঔপচারিক-ভাবে হেয় হইবে, মুখ্যতঃ নহে। অতএব পারতন্ত্র্য স্বরূপতঃ দুঃখাত্মক না হইয়া যদি দুঃখের কারণ হয় তাহা হইলে উহা ঔপচারিকভাবেই বন্ধ হইবে, মুখ্যতঃ নহে। এই কারণে যাঁহারা পারতন্ত্র্যকে মুখ্য বন্ধন বলেন তাঁহাদের মত গ্রহণীয় হইতে পারে না।

মাহেশ্বর দর্শনে ইহা বলা হইয়াছে যে, স্বতন্ত্র হইলে জীব মুক্ত হয় এবং পরতন্ত্র হইলে উহা বদ্ধ থাকে। সুতরাং জীবের পরতন্ত্রতাই বন্ধন এবং উহার বিপরীত যে স্বাতন্ত্র্য তাহাই মুক্তি। মাহেশ্বর দর্শনের প্রমেয়গুলিকে বুঝিতে না পারিলে পূর্বোক্ত বন্ধ বা মুক্তি বুঝিতে পারা সম্ভব হইবে না।

মাহেশ্বর অদ্বৈতবাদে পরমশিব বা শিবই একমাত্র তত্ত্ব। এই তত্ত্ব হইতেই অপরাপর তত্ত্বগুলির কল্পনা করা হইয়াছে। পূর্বোক্ত শিবতত্ত্ব—যাহা হইতে অপরাপর তত্ত্বের উন্মেষ এবং যাহাতে অপরাপর তত্ত্বের বিলয়, উহা প্রকাশস্বভাব[২] অর্থাৎ স্বতঃপ্রকাশ। এই তত্ত্বটীকে আমরা অদ্বৈতবেদান্ত-সম্মত নির্গুণ, নিঃসঙ্গ, নির্বিকল্পক ব্রহ্মতত্ত্বের সহিত একরূপ বলিতে পারি। কিন্তু মাহেশ্বর সম্প্রদায় মনে করেন যে, শিবতত্ত্বটী বিমর্শরহিত হইলে প্রকাশাত্মক হইতে পারে না।[৩] ইহার অভিপ্রায় এই যে, আমরা ব্যাবহারিক

১। তস্মান্ন প্রপঞ্চবিলয়ো মোক্ষঃ কিন্তু প্রপঞ্চসম্বন্ধবিলয়ঃ। শাস্ত্রদীপিকা, পৃঃ ১২৫

২। প্রকাশমাত্রং যৎ প্রোক্তম্। তন্ত্রালোক, ২।১

৩। ন হি নির্বিমর্শঃ প্রকাশঃ সম্ভবি, উৎপদ্যতে বা। ঐ, টীকা

প্রকাশ বলিতে যাহা বুঝি তাহা সর্বদা বিমর্শযুক্তই হইয়া থাকে। 'আমি ইহা জানি', 'আমি ইহা করি,' 'আমার ইহা ইচ্ছা' এই ভাবেই আমরা জ্ঞান বা প্রকাশকে পাইয়া থাকি। এইরূপ বিমর্শ থাকিবে না অথচ প্রকাশাত্মক হইবে এমন কোনও তত্ত্ব আমরা ব্যাবহারিক জগতে পাই না। অতএব ইহা বুঝিতে হইবে যে, কোন প্রকাশাত্মক তত্ত্বই বিমর্শ-রহিত হয় না, উহা নিশ্চয়ই সবিমর্শ হইবে। বিমর্শ ও প্রকাশধাতু ভিন্ন বস্তু নহে। বাস্তবিকপক্ষে প্রকাশবস্তু বিমর্শাত্মকই বটে। বিমর্শই উহার স্বরূপ; বিমর্শ প্রকাশের ধর্ম নহে। এজন্য এই মতে চৈতন্যের বিমর্শস্বভাবতা স্বীকার করিলেও দ্বৈতবাদ আসিয়া উপস্থিত হয় না।

মাহেশ্বর মতে প্রকাশতত্ত্বের স্বরূপ বুঝাইতে যাইয়া দৃষ্টান্তরূপে আমরা যে ব্যবহারসম্মত 'আমি ইহা জানি', 'আমি ইহা করি' ইত্যাদি-রূপ বিমর্শের উল্লেখ করিয়াছি তাহা অপূর্ণ অহন্তার বিমর্শ। কারণ তাদৃশ বিমর্শে অতি অল্পসংখ্যক পদার্থই প্রকাশ পাইয়াছে—সমস্ত ব্রহ্মাণ্ড উহাতে প্রকাশ পায় নাই। উক্ত বিমর্শে যখন সর্বজ্ঞাতৃত্ব ও সর্বকর্তৃত্ব বীজরূপে অন্তর্নিহিত থাকে তখন ঐ বিমর্শকে পূর্ণাহন্তার বিমর্শ বলিয়া গ্রহণ করা হয়। তাদৃশ বিমর্শকে আমরা 'প্রকাশবপুরহং প্রকাশে' (প্রকাশস্বভাব আমি প্রকাশ পাই) এই আকারে বুঝিতে পারি। উহাতে প্রকাশ্যমান বস্তু শক্তিরূপে থাকে বলিয়া উহার পৃথক্ কোন নাম থাকে না। সর্বজ্ঞত্ব এবং সর্বকর্তৃত্ব উহাতে বীজরূপে অন্তর্নিহিত থাকে। পূর্ণাহন্তার বিমর্শকেই মাহেশ্বর দর্শনে স্বাতন্ত্র্য বা শক্তি নামে অভিহিত করা হইয়াছে। এই বিমর্শের অন্তরে সকল জগৎ, তাহার প্রকাশ, তাহার সৃষ্টি-স্থিতি-লয় প্রভৃতি চরম সূক্ষ্ম অবস্থায় অন্তর্নিহিত আছে। পূর্বোক্ত বিমর্শাত্মক যে প্রকাশবস্তু তাহাই শিবতত্ত্ব। উহাতে সমুদয় বর্ণ স্ফোটরূপে অন্তর্নিহিত থাকে। ইহাকেই শাস্ত্রে স্বরসোদিতা বাক্ বলা হইয়াছে। শাস্ত্রকারগণ ইহাকে চিৎ, চৈতন্য, স্বাতন্ত্র্য, মুখ্য-ঐশ্বর্য, সর্বকর্তৃত্ব, স্ফুরত্তা, সার, হৃদয়, স্পন্দ প্রভৃতি নানাবিধ শব্দের দ্বারা অভিহিত করিয়া থাকেন।

পূর্বোক্ত শিবতত্ত্ব নিজ পূর্ণাহন্তার বিমর্শ ব্যতীত অপর কোন উপাদানাদি কারণের অপেক্ষা না রাখিয়াই বিশ্বের সৃষ্টি-স্থিতি-সংহার করিয়া থাকেন। এজন্য শিবতত্ত্বকে স্বতন্ত্র ও বিমর্শশক্তিকে স্বাতন্ত্র্য বলা হইয়াছে। শক্তি ও

শক্তিমানের কোন ভেদ নাই। কেবল বুঝিবার জন্যই শক্তি ও শক্তিমান্ এই দুইটী শব্দের ব্যবহার হইয়া থাকে। ব্যবহারক্ষেত্রে আমরা যে ঘট, পট প্রভৃতি বস্তুর সৃষ্টি-সংহারাদি কার্য দেখিতে পাই তাহাতে স্রষ্টা বা সংহর্তার স্বাতন্ত্র্য পরিলক্ষিত হয় না। কারণ কুলাল ঘট নির্মাণ করিবার সময় মৃত্তিকা প্রভৃতি অন্য উপাদানের অপেক্ষা না করিয়া কেবল নিজ শক্তির সাহায্যে উহা করিতে পারে না। এইরূপ সংহার করিতে হইলেও সংহর্তৃগণ সাধনান্তরের অপেক্ষা করেন। কিন্তু মাহেশ্বর মতে শিব স্বতন্ত্রভাবেই জগতের সৃষ্টি-স্থিতি-সংহার করিয়া থাকেন। কারণ তিনি নিজ বিমর্শশক্তি ব্যতিরেকে জগৎ-সৃষ্টি প্রভৃতি কার্যে অপর কোন উপাদানাদি সাধনের অপেক্ষা রাখেন না।

যদিও উপাদান-নিরপেক্ষভাবে অর্থাৎ কেবল স্বকীয় শক্তির সাহায্যে বস্তু-সৃষ্টির কোন দৃষ্টান্ত আমরা ব্যাবহারিক জগতে খুঁজিয়া পাই না ইহা সত্য এবং সেজন্য স্বতন্ত্র-নির্মাতৃত্বকে বুদ্ধিস্থ করা আমাদের পক্ষে অনায়াসসাধ্য নহে, তথাপি জগতের তত্ত্ব বিচার করিলে আমরা বুঝিতে পারিব যে জগতের নির্মাণাদি কার্য স্বতন্ত্র্যভাবেই হইয়া থাকে। বাস্তবিকপক্ষে জগন্নির্মাতা নিজ বিমর্শশক্তি ব্যতীত স্বীয় নির্মাণে উপাদানাদি কারণের অপেক্ষা রাখেন না। ব্যাবহারিক ক্ষেত্রে আমরা কর্তাকে অর্থাৎ কার্যের নির্মাতাকে চেতন ও ঘট প্রভৃতি কার্যগুলিকে জড়স্বভাব বলিয়া মনে করি। এইরূপ মনে করার জন্যই অর্থাৎ এইরূপ ভ্রান্তির ফলেই আমরা নির্মাণ-ব্যাপারে স্বাতন্ত্র্য দেখি না, পারতন্ত্র্যই দেখি। যদি আমরা বুঝিতে চেষ্টা করি যে নির্মাতা পুরুষের ন্যায় নির্মিত ঘট, পট প্রভৃতি পদার্থগুলিও তত্ত্বতঃ জড়স্বভাব নহে কিন্তু প্রকাশস্বভাবই, তাহা হইলেই আমরা স্পষ্টভাবে জানিতে পারিব যে নির্মাণে নির্মাতার পরতন্ত্রতা নাই, স্বাতন্ত্র্যই আছে। সুতরাং নির্মাতার স্বাতন্ত্র্য বুঝিতে হইলে নির্মিত ও নির্মাতা এই উভয়ের চিদাত্মকতা বুদ্ধিস্থ করিতে হইবে। অর্থাৎ যদি আমরা কোনপ্রকারে এইরূপ ধারণা করিতে পারি যে ঘট, পট প্রভৃতি পদার্থের নির্মাতা মৃত্তিকা বা সূত্রই, অন্য কেহ নহে, তাহা হইলে ইহা বুঝা যাইবে যে মৃত্তিকা বা সূত্র যে ঘট, পট প্রভৃতি পদার্থ নির্মাণ করিয়াছে উহাতে তাহারা অন্য কোন বস্তুর অপেক্ষা রাখে নাই। মৃত্তিকা নিজ শক্তিতেই ঘট হইয়াছে এবং তন্তু স্বকীয় শক্তিতেই পট হইয়াছে। কিন্তু

পূর্বোক্ত কল্পনা তখনই সঙ্গত হইতে পারে যদি নির্মাতা ও নির্মিত একজাতীয় বস্তু হয়। নির্মাতা ও নির্মিত ভিন্নজাতীয় হইলে আমরা আর উপাদান-নিরপেক্ষভাবে বস্তুসৃষ্টির কল্পনা করিতে পারি না। যেহেতু আমরা নির্মাতাকে চেতন ও নির্মিতকে জড়স্বভাব বলিয়া ধরিয়া রাখিয়াছি সেজন্যই আমরা কুলালাদি নির্মাতাকে মৃত্তিকাদি-উপাদান-সাপেক্ষভাবে ঘটাদি কার্যের কর্তা বলিয়া বুঝি।

শিবতত্ত্বের স্বাতন্ত্র্য ব্যাখ্যা করিতে যাইয়া মাহেশ্বর সম্প্রদায় বলিয়াছেন যে, স্বাতন্ত্র্যের সঙ্কোচবশে পশুভাবাপন্ন জীব অর্থাৎ অল্পজ্ঞ ও অল্পকর্তৃত্বাভিমানী জীব ভ্রমবশতঃ জগৎকে জড়স্বভাব বলিয়া মনে করে; কিন্তু তত্ত্বতঃ জগৎ জড়স্বভাব নহে, উহা শিবস্বভাব অর্থাৎ প্রকাশাত্মক। ঘট, পট প্রভৃতি নিখিল জাগতিক বস্তুর যে প্রকাশ হয়, উহা সর্ববাদিসম্মত। আমরা কেহই এরূপ মনে করি না যে জড় বস্তুগুলির প্রকাশ হয় না। এজন্য বিভিন্ন দর্শনে নানাবিধ কল্পনার আশ্রয় লইয়া জড় বস্তুসমূহের প্রকাশ-রহস্য বিবৃত হইয়াছে। এ স্থলে ইহা প্রথমতঃ চিন্তা করিয়া দেখা উচিত যে, জড়ের প্রকাশ আদৌ সম্ভবপর কি না। যাহা স্বয়ং প্রকাশ পায় না তাহাই জড় এবং যাহা প্রকাশ পায় তাহাই চিৎ। অনেক দার্শনিক এইরূপ মনে করেন যে, প্রকাশাত্মক চৈতন্যের সাহায্যেই জড় বস্তু প্রকাশ পাইয়া থাকে। কেহ কেহ বা স্বয়ং-জড় জ্ঞানাত্মক গুণের সাহায্যে জড়ের প্রকাশ হইয়া থাকে বলিয়া মনে করেন। কিন্তু মাহেশ্বর দর্শনে বলা হইয়াছে যে, প্রকাশ ও প্রকাশ্য ভিন্নজাতীয় বস্তু হইলে প্রকাশের সাহায্যেও প্রকাশ বস্তু প্রকাশ হইয়া যাইবে না। দুইটী ভিন্নজাতীয় বস্তুর মধ্যে একটী অপরের সাহায্যে অন্যজাতীয় হয় না—অর্থাৎ জাতি বিনিময় করে না। সুতরাং চৈতন্যের সাহায্যেও অচিৎ বস্তু অচিৎই থাকিবে; আর যদি অচিৎই থাকে তাহা হইলে উহার প্রকাশের সম্ভাবনা থাকে না। যাহা চিৎস্বভাব তাহারই প্রকাশ হয়।[১] অতএব ঘট, পট প্রভৃতি বস্তু যখন প্রকাশ পায় তখন ইহা

১। জ্ঞেয়স্য হি পরং তত্ত্বং যঃ প্রকাশাত্মকঃ শিবঃ।
ন হ্যপ্রকাশরূপস্য প্রাকাশ্যং বস্তুতাপি বা॥ তন্ত্রালোক ১।৫২

......। নন্বসৌ স্বয়মতথারূপোঽপি প্রকাশসম্বন্ধাত্তথা ভবিষ্যতীত্যাশঙ্ক্যাহ ন হীত্যাদি। প্রকাশসম্বন্ধেনাপি হি প্রকাশমানো নীলাদিঃ স্বয়ং প্রকাশরূপ এব সন্ প্রকাশতে, ন হি অপ্রকাশরূপশ্চ প্রকাশতে ৫ ইতি স্যাৎ। ন হি অশ্বেতঃ প্রাসাদঃ শ্বেততে। ন চৈবং বস্তুত্বমপ্যস্য স্যাৎ। ন হি প্রকাশরূপতামপহায় অন্যদ্ বস্তু সম্ভবেদিতি ভাবঃ। ঐ, টীকা

প্রমাণিত হইতেছে যে উহারাও স্বরূপতঃ প্রকাশাত্মকই।[১] এইরূপে জগতের প্রকাশরূপতা প্রমাণিত হইলে জগৎসৃষ্টিতে শিবতত্ত্বের স্বাতন্ত্র্যও আর অসম্ভব হইবে না। কারণ প্রকাশাত্মক শিব নিজের প্রকাশস্বভাব শরীর হইতেই অন্যনিরপেক্ষভাবে নিজ সামর্থ্যের দ্বারাই জগতের রচনা করিতে পারেন। সুতরাং প্রকাশস্বভাব জগৎ সূক্ষ্মভাবে অর্থাৎ শক্তিরূপে বিমর্শশক্তির গর্ভে প্রবিষ্ট থাকায় শিবের পক্ষে অন্যনিরপেক্ষভাবে জগতের সৃষ্টি নিতান্তই স্বাভাবিক। স্বীয় দেহে তন্তুগুলি সূক্ষ্মভাবে থাকে বলিয়াই লূতার পক্ষে সূত্রনির্মাণে অন্য উপাদানের অপেক্ষা থাকে না এবং লূতা ও সূত্র একজাতীয় বস্তু বলিয়াই লূতার অন্তরে সূত্রের সূক্ষ্মভাবে বিদ্যমানতা সম্ভব ; ভিন্নজাতীয় বস্তু হইলে ইহা সম্ভব হইত না। অতএব ইহা আমরা বুঝিতে পারিতেছি যে, প্রকাশমানতাই সাক্ষী হইয়া আমাদের নিকট জগতের প্রকাশস্বভাবতা জানাইয়া দিয়াছে এবং এই কারণেই একজাতীয়তা-নিবন্ধন বিমর্শশক্তির গর্ভে জগৎ সূক্ষ্মভাবে অন্তর্লীন থাকে। লূতা-তন্তুর ন্যায় কখনও উহা প্রকাশ পায়, কখনও বা উহা সূক্ষ্মভাবে বিমর্শশক্তিতে লীন হইয়া থাকে।

বিশ্বব্রহ্মাণ্ড তত্ত্বতঃ প্রকাশস্বভাব হইলে তাহার সৃষ্টি বলিতে আমরা ইহাই বুঝিব যে, বিমর্শিনীর গর্ভে অন্তর্লীন ব্রহ্মাণ্ড পরিস্ফুটভাবে প্রকাশ পায়। এই যে স্ফুটভাবে জগতের প্রকাশ ইহাই মাহেশ্বর মতে জগতের সৃষ্টি। শিব যখন বিমর্শিনীর সাহায্যে স্বান্তর্নিহিত জগৎ প্রকাশ করেন তখন তাহাতে কার্যকারণভাব এবং জড়ত্বও প্রকাশ পায়। অর্থাৎ শিব কোন একটীকে কারণরূপে এবং অন্য একটীকে কার্যরূপে এবং কার্যকারণাত্মক জগৎকে জড়রূপে প্রকাশ করেন। এই রীতিতে জগৎ প্রকাশ পায় বলিয়াই আমরা কোনটীকে কারণ, কোনটীকে বা কার্য এবং কার্যকারণাত্মক জগৎকে জড় বলিয়া মনে করি। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে কোন কার্যকারণভাব বা জড়ত্ব নাই। যদিও জগৎতত্ত্বের সহিত শিবতত্ত্বের বিন্দুমাত্র ভেদও নাই তথাপি ভিন্নরূপে প্রকাশিত হয় বলিয়াই জগতের সহিত জগন্নির্মাতার ভেদ দেখা যায়। মাহেশ্বর মতের সহিত অদ্বৈতবেদান্ত মতের প্রভেদ এই যে মাহেশ্বর মতে জগৎ মিথ্যাভূত, মায়িক বা জড় বলিয়া স্বীকৃত হয় নাই। শিবতত্ত্বের ন্যায় জগৎতত্ত্ব প্রকাশ-

১। ন হি বিশ্বং নাম প্রকাশমানত্বাত্তদতিরিক্তং কিঞ্চিৎ সম্ভবতি। তদ্ব্যতিরেকাভ্যুপগমে হ্যস্য প্রকাশমানত্বাযোগাদ্ভাসনমেব ন স্যাদিতি। তন্ত্রালোক, ৩।২, টীকা

স্বভাবই। সাংখ্যমতের সহিত এই মতের পার্থক্য এই যে, সাংখ্যমতে জগৎ জড় এবং উহা জড় প্রকৃতির পরিণাম অর্থাৎ জড় প্রকৃতিতে বিশ্বব্রহ্মাণ্ড তাহার নিজ আকার-প্রকার লইয়াই সূক্ষ্মভাবে অবস্থান করে; পুরুষের সান্নিধ্যবশতঃ গুণক্ষোভ হইলে প্রকৃতির গর্ভস্থিত জগৎ স্থূলরূপে আবির্ভূত হয়। কিন্তু মাহেশ্বর মতে প্রকাশাত্মক জগৎ প্রকাশস্বভাব বিমর্শিনীতে সূক্ষ্মভাবে প্রকাশ পায় এবং সৃষ্টিকালে উহা স্থূলরূপে প্রকাশ পাইয়া থাকে। যাহা সূক্ষ্মভাবে বিমর্শিনীতে প্রকাশ পাইতেছিল উহা কোনরূপ পরিবর্তন ব্যতিরেকেই সৃষ্টিকালে স্থূলরূপে প্রকাশ পায়। অতএব মাহেশ্বর মতে জগৎ শিবাত্মক, শিব হইতে ভিন্ন বস্তু নহে।[১] শিবতত্ত্বে সমস্ত জগৎ ভূত, ভবিষ্যৎ ও বর্তমান সূক্ষ্মরূপে প্রকাশ পায়। কারণ ত্রৈকালিক বস্তুরই সূক্ষ্মরূপতা যুক্তিসিদ্ধ। অতীত, আগামী ও বর্তমান বস্তু সকলেই সূক্ষ্মরূপে অবস্থান করিতে পারে। এই কারণেই শিবতত্ত্বে ত্রৈকালিক বস্তুর প্রকাশ উপপন্ন হয়। ঐ সূক্ষ্মতা যখন চরম সীমায় উপস্থিত হয় তখন ভেদ বিলুপ্ত হইয়া যায়। এজন্য শিবতত্ত্বে জগৎতত্ত্বের ভেদলেশও বিদ্যমান থাকে না—উহাতে সমস্ত জগৎ শিবাকারে পর্যবসিত হয়। ভেদ বিলুপ্ত হইলেও অদ্বৈতবেদান্তের ব্রহ্মের সহিত মাহেশ্বর মতের শিব একীভূত হয় না। কারণ মাহেশ্বর মতে যথাবস্থিত শিবতত্ত্বে যথাবস্থিত বস্তুতত্ত্বের বিমর্শ বিদ্যমান থাকে, কিন্তু বেদান্ত মতে ব্রহ্মতত্ত্বের বিমর্শরূপতা স্বীকৃত হয় নাই; উহাতে নির্বিমর্শ চিৎ-তত্ত্বকেই ব্রহ্মতত্ত্বরূপে গ্রহণ করা হইয়াছে।

মাহেশ্বর মতে শিবতত্ত্বকে তিন ভাগে বিভক্ত করা হইয়াছে—শিব, সদাশিব ও ঈশ্বর। উপরিবর্ণিত তত্ত্বই শিবতত্ত্ব। অপেক্ষাকৃত স্ফুটভাবে বিমর্শিনীর গর্ভে জগৎতত্ত্বের প্রকাশ হইলে তাদৃশ প্রকাশাত্মক সর্বজ্ঞ, সর্বকর্তা চিৎ-তত্ত্বকে সদাশিব বলা হইয়াছে এবং স্ফুটতমভাবে জগতের প্রকাশ হইলে

১। জলদর্পণবত্তেন সর্বং ব্যাপ্তং চরাচরম্॥ তন্ত্রালোক, ১।৬৬

দর্পণান্তঃ প্রতিবিম্বিতং ঘটাদি যথা দর্পণাদিব্যতিরেকেণ প্রকাশমানমপি দর্পণানতিরিক্তমেব, অন্যথা দর্পণঘটয়োরন্যোন্যং বৈবিক্ত্যেন ভানং স্যাৎ, তথৈব প্রকাশাত্মনা শিবেনাপি স্থাবর-জঙ্গমাত্মকমিদং বিশ্বং স্বেচ্ছয়া স্বস্বরূপাতিরিক্তায়মানত্বেনাবভাসিতং সৎ, ব্যাপ্তং প্রকাশমানত্বাস্তথা-নুপপত্ত্যা স্বস্বরূপানতিরেকেণৈব ক্রোড়ীকৃতম্, অতএবায়ং বিশ্বময়ত্বেঽপি বিশ্বোত্তীর্ণ স্তদুত্তীর্ণত্বেঽপি তন্ময়ঃ। ঐ, টীকা

তাদৃশ প্রকাশাত্মক সর্বজ্ঞ, সর্বকর্তা চিৎ-তত্ত্বকে ঈশ্বর বলা হইয়াছে। বলা বাহুল্য, দার্শনিক বিচারে এইরূপ বিভাগের কোন উপযোগিতা নাই।

মাহেশ্বর মতে শিব, শক্তি, সদাশিব, ঈশ্বর, শুদ্ধবিদ্যা মায়া, কলা, বিদ্যা, রাগ, কাল, নিয়তি, পুরুষ, প্রকৃতি, বুদ্ধি, অহঙ্কার, মন, পঞ্চবিধ কর্মেন্দ্রিয়, পঞ্চবিধ জ্ঞানেন্দ্রিয়, পঞ্চবিধ তন্মাত্রা ও পঞ্চবিধ মহাভূত এই ষট্‌ত্রিংশৎ তত্ত্বের উল্লেখ করা হইয়াছে। শিব, সদাশিব ও ঈশ্বর এই তিনটী তত্ত্ব পূর্বেই আলোচিত হইয়াছে। এক্ষণে আমরা অন্যান্য তত্ত্বগুলির ব্যাখ্যা করিতেছি। স্বাতন্ত্র্যশক্তিতে যখন বহিঃপ্রকাশের ইচ্ছা উন্মেষিত হয় তখন উহাকে শক্তিতত্ত্ব-রূপে বর্ণনা করা হয়। ইহার অভিপ্রায় এই যে, বিমর্শিনীর গর্ভে সকল শক্তি অন্তর্লীন অবস্থায় বিদ্যমান থাকে এবং সেইভাবেই উহা পূর্ণাহন্তার যোগে শিবতত্ত্বে প্রকাশিত থাকে। ইহাতে জ্ঞান, ইচ্ছা ও ক্রিয়া এই ত্রিবিধ শক্তি সাম্যাবস্থায় বর্তমান থাকে। যখন বিমর্শিনীর ইচ্ছাশক্তি সমুদ্রিক্ত হয় তখন উহাকে শক্তি নামে অভিহিত করা হয়। এই কারণে শক্তি ইচ্ছাপ্রধান হইয়া থাকে। ইচ্ছাপ্রধান বিমর্শিনীর সহযোগে যে পূর্ণাহন্তা প্রকাশ পায় তাহাকে সদাশিব-তত্ত্ব বলা হইয়াছে। অতএব সদাশিবকে ইচ্ছাপ্রধান বলিয়া গ্রহণ করিতে পারা যায়। ইচ্ছার সমুদ্রেকবশতঃই উহাতে অন্তর্লীন অন্যান্য তত্ত্বগুলি অস্ফুটভাবে প্রকাশ পায়। বিমর্শিনী ক্রিয়াশক্তিপ্রধান হইলে পূর্ণাহন্তার যোগে যে তত্ত্ব প্রকাশিত হয় তাহাকে ঈশ্বর বলা হইয়াছে। প্রকাশমানতাই বস্তুর সত্তা বা তত্ত্ব। অতএব সকল অবস্থাতেই বস্তুসমূহের প্রকাশ অবিলুপ্ত থাকে। ঈশ্বরতত্ত্বে জগৎ প্রকাশতত্ত্বের অর্থাৎ পূর্ণাহন্তার সহিত একীভূত হইয়া প্রকাশ পাইতে থাকে। যে যুক্তিতর্কের সাহায্যে আমরা নিশ্চিতভাবে পরমেশ্বরতত্ত্ব বুঝিতে পারি, অভিনবগুপ্ত সেই যুক্তিতর্ককে অথবা উহার ফলীভূত নিশ্চয়াত্মক জ্ঞানকে শুদ্ধবিদ্যা নামে বর্ণনা করিয়াছেন।

যখন স্বাতন্ত্র্যশক্তি স্বকীয় স্বাতন্ত্র্যবশে অভেদের প্রকাশকে সঙ্কুচিত করিয়া ভেদের প্রকাশ করে তখন স্বাতন্ত্র্যশক্তিকে মায়া নামে অভিহিত করা হয়। এই মায়াশক্তির দ্বারা শিবের শিবত্ব আচ্ছাদিতপ্রায় হইলে শিব নিজেকে অল্পজ্ঞ ও অল্পশক্তিমান্ বলিয়া মনে করেন। এইরূপে শিব জীবভাব ধারণ করেন। ঈদৃশ অবস্থাকে শাস্ত্রে পুরুষ নামে বর্ণনা করা

হয়। তখন শিব স্বাতন্ত্র্যের প্রভাবে মায়ামোহিত সংসারী হইয়া থাকেন। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে জীব শিব হইতে অন্যরূপ নহে। মায়াশক্তির প্রাধান্যে জীব মুগ্ধ; সর্বশক্তির প্রাধান্যে শিব পরমেশ্বর।

বিমর্শিনীর গর্ভস্থিত সর্বকর্তৃত্ব-শক্তির সঙ্কোচ হইলে উহাকে কলা নামে বর্ণনা করা হয়। সর্বজ্ঞত্ব-শক্তির সঙ্কোচে উহাকে বিদ্যা নামে অভিহিত করা হয়। পূর্ণত্ব-শক্তির সঙ্কোচে উহা রাগ নামে কথিত হয়। নিত্যত্ব-শক্তির সঙ্কোচ হইলে উহা কাল নামে ব্যবহৃত হইয়া থাকে। ব্যাপকত্ব-শক্তির সঙ্কোচে উহা নিয়তি নামে আখ্যাত হয়।[১] এ স্থলে ইহাই স্মরণ রাখিতে হইবে যে, অবিশিষ্ট সঙ্কোচ-অবস্থায় বিমর্শিনী মায়া নামে অভিহিত হইয়া থাকে এবং বিশেষ বিশেষ সঙ্কোচ-অবস্থায় উহাকে কলা, বিদ্যা প্রভৃতি নামে বর্ণনা করা হয়। সুতরাং কলা, বিদ্যা প্রভৃতি ভেদগুলির দ্বারা মায়াকেই পাঁচ ভাগে বিভক্ত করা হইয়াছে। কিন্তু ইহা লক্ষ্য করা প্রয়োজন যে, পূর্বোক্ত মায়া বেদান্তের মায়া হইতে তত্ত্বতঃ সম্পূর্ণ ভিন্ন। কারণ যদিও উভয়ের বন্ধনরূপ কার্য একই, তথাপি মাহেশ্বর মতে মায়া অদ্বৈতবেদান্তের মায়ার ন্যায় জড়স্বভাব নহে। মাহেশ্বর মতে প্রকাশস্বভাব বিমর্শিনী শক্তিই স্বাতন্ত্র্যবশতঃ সঙ্কুচিত হইয়া মায়া নাম গ্রহণ করে। কলা, বিদ্যা, রাগ, কাল ও নিয়তি এই পাঁচটী তত্ত্বকে কঞ্চুক বলা হইয়াছে; কারণ এইগুলির দ্বারা জীব আচ্ছাদিত হইয়া থাকে।[২]

যখন বিমর্শিনী শক্তি-গুরু বা সচ্ছাস্ত্রাদিরূপে উপস্থিত হইয়া সৎ-তর্কের অবতারণা করেন তখন জীব শুদ্ধবিদ্যা লাভ করিয়া স্বাতন্ত্র্যশক্তির প্রভাবে সর্বকর্তা, সর্বশক্তি, পূর্ণ, নিত্য ও ব্যাপক হইয়া যায়—কোন বন্ধনই আর তখন থাকে না, সে তখন পরমেশ্বর হইয়া যায়। এই স্বাতন্ত্র্যকেই মাহেশ্বর মতে মুক্তি বলা হইয়াছে।

এই মতে জীবন্মুক্তি ও পরম মুক্তিতে কোন ভেদ নাই। কারণ সৎ-তর্কের দ্বারা শুদ্ধবিদ্যার উদয় হইলে জীবদ্দশাতেই শরীরাদি ব্রহ্মাণ্ড-পর্যন্ত পদার্থনিচয় প্রকাশাত্মক হইয়া যায়—তখন 'প্রকাশবপুরহং প্রকাশে'

১। তথা সর্বকর্তৃত্বসর্বজ্ঞত্বপূর্ণত্বনিত্যত্বব্যাপকত্বশক্তয়ঃ সঙ্কোচং গৃহ্লানা। যথাক্রমং কলাবিদ্যারাগকালনিয়তিরূপতয়া ভান্তি। প্রত্যভিজ্ঞাহৃদয়, পৃঃ ২২

২। অখ্যাতিবশাৎ কলাবিদ্যারাগকালনিয়তিকঞ্চুকবলিতত্বাৎ পঞ্চকঞ্চুকস্বরূপঃ। ঐ, পৃঃ ১৬

এইরূপে পূর্ণাহন্তার বিমর্শ হইতে থাকে। সুতরাং তখন প্রকাশাতিরিক্ত জড় বলিয়া কিছুই না থাকায় শরীরপাতের কোন প্রশ্নই উঠিতে পারে না। যাঁহারা শরীরকে জড় বলেন তাঁহাদের মতেই শরীরপাতের পর বিদেহমুক্তির কল্পনা হইতে পারে, মাহেশ্বর মতে নহে।

স্বাতন্ত্র্যমপি যদি দুঃখতৎসাধননিবৃত্তিস্তদোমিত্যুচ্যতে। ঐশ্বর্যঞ্চেৎ, কার্যতয়া তদপি সাধনপরতন্ত্রং ক্ষতি চেতি দুঃখাকরত্বাদ্ধেয়মেবেতি।

দুঃখ ও তাহার সাধনের নিবৃত্তি-রূপ স্বাতন্ত্র্যই যদি মুক্তি হয়, তাহা হইলে (উহাকে আমরা) অনুমতই বলিব। যদি ঐশ্বর্যই স্বাতন্ত্র্য হয়, তাহা হইলে তাহাও (অর্থাৎ ঐশ্বর্য-রূপ স্বাতন্ত্র্যও) দুঃখের আকর হওয়ায় অবশ্যই হেয় হইবে। কারণ উহা (অর্থাৎ ঐশ্বর্য) সাধনপরতন্ত্র বলিয়া ক্ষয়শীলই হইবে।

তস্মাদনিষ্টনিবৃত্তিরাত্যন্তিকী নিঃশ্রেয়সমিতি।

অতএব অনিষ্টের আত্যন্তিক নিবৃত্তি (ই) মোক্ষ।

নন্বপুরুষার্থোঽয়ং সুখস্যাপি হানিরিতি চেৎ, ন। বহুতরদুঃখানুবিদ্ধতয়া সুখস্যাপি প্রেক্ষাবদ্ধেয়ত্বাৎ, মধুবিষসম্প ক্তান্নভোজনজন্যসুখবৎ।

যদি বলা যায় যে, 'ইহা (অর্থাৎ দুঃখনিবৃত্তি) পুরুষার্থ নহে; কারণ (উহাতে) সুখেরও পরিহার হইয়া যাইবে'—তাহাও সমীচীন হইবে না। কারণ অনেকানেক দুঃখের সহিত জড়িত হওয়ায় সুখও প্রেক্ষাবান্ (অর্থাৎ বিবেকী) পুরুষের নিকট হেয় হইবে যেমন মধু ও বিষমিশ্রিত অন্নভোজন-জন্য সুখও হেয় হয়।

আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি জন্মের অত্যন্ত উচ্ছেদ ব্যতিরেকে সম্ভব হয় না। সুতরাং আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিতে জন্মের অত্যন্ত উচ্ছেদ অবশ্যম্ভাবী হওয়ায় সুখের পরিহারও অপরিহার্য হইয়া পড়ে। কারণ সুখের উৎপত্তিতে শরীর বা জন্মের অপেক্ষা থাকে। অতএব যিনি আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি কামনা করেন তাঁহাকে অবশ্যই সুখকামনা পরিত্যাগ করিতে হইবে। এজন্য পূর্বপক্ষী বলিতে চাহেন যে, আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি পুরুষার্থ হইতে পারে

না। এ স্থলে ইহা বলা যায় যে, আয়-ব্যয় তুল্য হওয়ায় দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি পুরুষার্থ হইতে পারে না। অর্থাৎ যদিও অনভিপ্রেত দুঃখের সম্যক্ পরিহারে পুরুষের কিঞ্চিৎ লাভ হইবে ইহা সত্য, তথাপি ঐ কারণে সর্ববিধ সুখের পরিহার আবশ্যক হওয়ায় ব্যয়ের মাত্রাও কিছু কম হইবে না। সুতরাং পূর্বপক্ষী মনে করেন যে, দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিকে পুরুষার্থ বলা সমীচীন হয় নাই। ইহার উত্তরে বলিতে পারা যায় যে, যদিও সাধারণ লোক সুখকে কাম্য বলিয়া মনে করে তথাপি বিচারবান্ পুরুষের নিকট উহা গ্রহণযোগ্য বলিয়া বিবেচিত হয় না। কারণ প্রত্যেক ক্ষেত্রেই সুখের সহিত নানাপ্রকার দুঃখ জড়িত থাকে। ক্ষুধার্ত ব্যক্তির পক্ষে ভোজ্য দ্রব্য গ্রাহ্য হইলেও বিষমিশ্রণে উহা পরিত্যাজ্যই হইয়া থাকে। অতএব দুঃখপরিহারার্থীর পক্ষে সুখ হেয়-পক্ষেই নিক্ষিপ্ত হইবে।

যদি বলা যায় যে, সুখ কখনও পরিত্যাজ্য হইতে পারে না। দুঃখ হেয় বলিয়াই দুঃখানুবিদ্ধ সুখ হেয় হয়। অন্যথা দুঃখবিযুক্ত বলিয়া সুখকে গ্রহণীয় মনে করিলে উহার স্বাভাবিক পুরুষার্থত্ব ব্যাহত হয়। যাহা অন্যনিরপেক্ষভাবে অর্থাৎ প্রয়োজনান্তরের অপেক্ষা ব্যতিরেকে কাম্য হয় তাহাতেই স্বতঃপুরুষার্থত্ব প্রসিদ্ধই আছে। সুতরাং দুঃখ হেয় হইলেও সুখ হেয় হইতে পারে না। অতএব স্বতঃ-পুরুষার্থ সুখের বর্জন অবশ্যম্ভাবী হওয়ায় দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি পুরুষার্থ হইতে পারে না।

ইহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিবেন যে, সুখের ন্যায় দুঃখপরিহারও নিরুপধি অর্থাৎ অন্যনিরপেক্ষভাবে ইচ্ছার বিষয় হওয়ায় উহা স্বতঃই পুরুষার্থ।[১] দুঃখভীরু ব্যক্তিগণ অন্য প্রয়োজন ব্যতিরেকেই দুঃখপরিহারে যত্নবান্ হন। এ স্থলে ইহা বলাও সঙ্গত হইবে না যে, দুঃখের বিগমে সুখ পাওয়া যাইবে বলিয়াই দুঃখের উচ্ছেদ কাম্য হইয়া থাকে; অতএব সুখের নিমিত্তই দুঃখের উচ্ছেদ প্রাপ্তব্য, স্বতঃ নহে। কারণ দুঃখভীরুগণ সুখের নিমিত্ত দুঃখের পরিহার

১। ননু তথাপ্যাবশ্যকত্বেন দুঃখস্যৈব হেয়ত্বং সুখস্য নিরুপধীচ্ছাবিষয়ত্বাৎ। অন্যথা দুঃখাননুবিদ্ধতয়া তস্য কাম্যত্বে স্বতঃ পুরুষার্থত্ববিরোধঃ। মৈবম্। সুখমনুদ্দিশ্যাপি দুঃখভীরূণাং দুঃখহানার্থং প্রবৃত্তিদর্শনেন দুঃখাভাবস্যৈব স্বতঃ পুরুষার্থত্বাৎ। ন হি দুঃখাভাবদশায়াং সুখমস্তীত্যুদ্দিশ্য দুঃখাভাবার্থং প্রবর্ত্ততে বৈপরীত্যস্যাপি সুবচনত্বেন সুখস্যাপ্যপুরুষার্থত্বাপত্তেঃ। অতো দুঃখাভাবদশায়াং সুখং নাস্তীতি জ্ঞানং ন দুঃখাভাবার্থিনঃ প্রবৃত্তিপ্রতিবন্ধকম্। দুঃখভীরূণাং সুখলিপ্সূনাং মোক্ষেঽনধিকারাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ৫১-৫২

কামনা করিতে পারেন না। অতএব দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি স্বতঃ-পুরুষার্থ বলিয়া সুখপরিহার অবশ্যম্ভাবী হইলেও বিবেকী পুরুষ উহাকে পুরুষার্থ বলিয়া মনে করেন এবং দুঃখপরিহারার্থ প্রবৃত্ত হইয়া থাকেন।

তথাপি দুঃখোচ্ছিত্তিরপুরুষার্থঃ। অনাগতস্য নিবর্তয়িতুমশক্যত্বাদ্ বর্তমানস্য চ পুরুষপ্রযত্নমন্তরেণৈব বিরোধিগুণান্তরোপনিপাতনিবর্তনীয়ত্বাদ্ অতীতস্যাতীতত্বাদিতি চেৎ, ন। হেতূচ্ছেদে পুরুষব্যাপারাৎ প্রায়শ্চিত্তবৎ।

তাহা হইলেও (আপত্তি হইতে পারে যে) দুঃখের উচ্ছেদ পুরুষার্থ হইতে পারে না (যেহেতু উহা প্রযত্নসাধ্য নহে)। কারণ অনাগত দুঃখের নিবারণ সম্ভব নহে, বর্তমান (দুঃখ) পুরুষের প্রযত্ন ব্যাতিরেকেই বিরোধী গুণান্তরের যোগে (স্বতঃই) নিবৃত্ত হইয়া যাইবে (এবং) অতীত (দুঃখ) অতীত বলিয়াই (নিবৃত্তিযোগ্য নহে)। (সুতরাং আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি পুরুষের প্রযত্নসাধ্য না হওয়ায় উহা পুরুষার্থ হইতে পারে না।) (তাহা হইলেও উত্তরে বলা যায় যে, উক্ত আপত্তি) সমীচীন নহে। কারণ (দুঃখের উচ্ছেদে পুরুষপ্রযত্নের অপেক্ষা না থাকিলেও) প্রায়শ্চিত্তের ন্যায় (দুঃখের) কারণের (অর্থাৎ মিথ্যাজ্ঞানের) উচ্ছেদে পুরুষপ্রযত্নের অপেক্ষা আছে। [লোকে ইহা দেখা যায় যে, পাপজ দুঃখকে বিনষ্ট করিবার জন্য বহু প্রযত্নে প্রায়শ্চিত্তের অনুষ্ঠান করা হয়। সেইরূপ মিথ্যাজ্ঞানমূলক দুঃখের নিবৃত্তিকামনায় মূলীভূত মিথ্যাজ্ঞানের উচ্ছেদের জন্য তত্ত্বজ্ঞানজনক পুরুষব্যাপারের অপেক্ষা আছে। অতএব ইহা বলা যায় না যে, পুরুষপ্রযত্নের অধীন না হওয়ায় দুঃখনিবৃত্তি পুরুষার্থ হইতে পারে না।]

দুঃখের উচ্ছেদে সাক্ষাদ্ভাবে পুরুষব্যাপারের অপেক্ষা না থাকিলেও দুঃখের মূল কারণ যে মিথ্যাজ্ঞান তাহার বিরোধী তত্ত্বজ্ঞানের উৎপত্তিতে পুরুষপ্রযত্নের অপেক্ষা থাকায় ফলতঃ দুঃখের উচ্ছেদে যে পুরুষব্যাপারের অপেক্ষা

আছে ইহাই পূর্বোক্ত গ্রন্থের দ্বারা প্রতিপাদিত হইয়াছে। এ বিষয়ে ইহাও বিচার করিয়া দেখিতে হইবে যে, মিথ্যাজ্ঞানগুলিকে তিনভাগে বিভক্ত করা যায় —অতীত দুঃখের জনক অতীত মিথ্যাজ্ঞান, বর্তমান দুঃখের জনক বর্তমান মিথ্যাজ্ঞান এবং আগামী দুঃখের জনক আগামী মিথ্যাজ্ঞান। এই ত্রিবিধ মিথ্যাজ্ঞানের মধ্যে অতীত ও বর্তমান মিথ্যাজ্ঞানকে নাশ করিবার জন্য কোনও পুরুষব্যাপার আবশ্যক হইতে পারে না। কারণ অতীত মিথ্যাজ্ঞান স্ব-কার্য দুঃখের সহিত পূর্বেই বিনষ্ট হইয়া গিয়াছে। বর্তমান মিথ্যাজ্ঞানও বর্তমান দুঃখের সহিত বিনষ্ট হইয়াই যাইবে। কারণ মিথ্যাজ্ঞান ও দুঃখ উভয়েই ক্ষণিক। আগামী দুঃখের জনক যে আগামী মিথ্যাজ্ঞান তাহার বিরোধী তত্ত্বজ্ঞানের নিমিত্ত পুরুষব্যাপারের অপেক্ষা থাকিতে পারে। কিন্তু যে আগামী মিথ্যাজ্ঞানের বিরোধী তত্ত্বজ্ঞান সম্প্রতি উৎপন্ন হইল, তাহার ফলে আগামী মিথ্যাজ্ঞানটী আর কখনও উৎপন্ন হইবে না। উহা চিরকালই ভবিষ্যতের গর্ভে লীন থাকিবে। ঐরূপ মিথ্যাজ্ঞান কোনও প্রমাণের দ্বারা সমর্থিত করা যায় না। সুতরাং নিষ্প্রমাণ মিথ্যাজ্ঞানের বিরোধী তত্ত্বজ্ঞানের নিমিত্ত পুরুষের ব্যাপার স্বীকৃত হইতে পারে না। অতএব প্রযত্নসাধ্য না হওয়ায় আত্যন্তিক দুঃখের নিবৃত্তিকে পুরুষার্থ বলা যায় না।

ইহার উত্তরে প্রকাশকার বলিয়াছেন যে, চরম দুঃখের নাশক যে তত্ত্বজ্ঞান তাহার উৎপত্তিতে পুরুষব্যাপারের অপেক্ষা থাকায় চরম দুঃখের নাশ-রূপ যে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি তাহা পুরুষার্থ হইতে পারে। যদিও বর্তমান কালে চরম দুঃখটী ভবিষ্যতের গর্ভেই লীন আছে ইহা সত্য, তথাপি উহা অলীক নহে। কারণ মুক্তির অব্যবহিতপূর্ব-তৃতীয়ক্ষণে উহা উৎপন্ন হইবে। অন্যান্য দুঃখসমূহের ন্যায় ক্ষণিকত্ব-নিবন্ধন চরম দুঃখটী যদিও পরবর্তী অনুভবের দ্বারা বিনষ্ট হইবে ইহা সত্য, তথাপি অন্বয়-ব্যতিরেকের দ্বারা উক্ত দুঃখের ধ্বংসের প্রতি উক্ত দুঃখের ন্যায় তত্ত্বজ্ঞানও কারণ বলিয়া সমর্থিত হয়।[১]

কিন্তু আমাদের মনে হয় যে, যদিও ক্ষণিকত্ব-নিবন্ধন চরম-দুঃখটীও সাধারণ দুঃখের ন্যায় পরবর্তী অনুভবের দ্বারাই বিনাশপ্রাপ্ত হইবে এবং ঐ বিনাশে তত্ত্বজ্ঞানের বিশেষ কোন উপযোগিতা নাই, তথাপি দুঃখের চরমত্ব-সম্পাদনে তত্ত্বজ্ঞানের উপযোগ থাকায় চরমদুঃখধ্বংস-রূপ মুক্তিতে তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা পুরুষব্যাপারের

১। প্রতিযোগিবৎ তত্ত্বজ্ঞানস্যাপি তদ্ধেতুত্বাৎ। প্রকাশ, পৃ. ৫৩

অপেক্ষা আছে। তত্ত্বজ্ঞানবান্ পুরুষের পক্ষেই দুঃখের চরমত্ব সম্ভব। সাধারণ ব্যক্তির দুঃখ চরম হয় না।

তথাহি মিথ্যাজ্ঞানং সবাসনমিহ সংসারমূলকারণম্। তচ্চ তত্ত্বজ্ঞানেন বিরোধিনা নিবর্ত্যতে। তন্নিবৃত্তৌ রাগাদ্যপায়ে প্রবৃত্তেরপায়াজ্জন্মাদ্যপায়ঃ। তথাচ দুঃখ-সন্তানোচ্ছেদঃ। তচ্চ তত্ত্বজ্ঞানং পুরুষপ্রযত্নসাধ্যমিতি।

তাহা এইরূপই যে, বাসনা-সহকৃত মিথ্যাজ্ঞানই সংসারের মূল কারণ। তাহা (অর্থাৎ সংসারের মূল কারণ) (মিথ্যাজ্ঞানের) বিরোধী তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা নিবর্তিত হয়। তাহার (অর্থাৎ মিথ্যা-জ্ঞানের) নিবৃত্তি হইলে রাগাদিও নিবৃত্ত হইয়া যায়; (তাহার ফলে) জন্ম প্রভৃতির উচ্ছেদ হয়। এইরূপে দুঃখসন্ততির উচ্ছেদ হইয়া থাকে। উক্ত তত্ত্বজ্ঞান পুরুষের প্রযত্নসাধ্য। (সুতরাং ইহা বলা যাইতে পারে না যে, পুরুষপ্রযত্নের অপেক্ষা না থাকায় দুঃখনিবৃত্তি পুরুষার্থ হইবে না।)

কিং পুনরত্র প্রমাণম্? দুঃখসন্ততিরত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে সন্ততিত্বাৎ প্রদীপসন্ততিবদিত্যাচার্যাঃ।

(পূর্বে যাহা বলা হইয়াছে) ইহাতে প্রমাণ কি? (অর্থাৎ পূর্বপক্ষী বলিতেছেন যে, দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি অপ্রামাণিক; অতএব উহা পুরুষার্থ হইতে পারে না) (ইহার উত্তরে) আচার্যগণ বলেনঃ দুঃখসন্ততি আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হইবে; যেহেতু উহা সন্ততি, যথা প্রদীপসন্ততি। (এইরূপ অনুমানের দ্বারা দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি প্রমাণিত হয়)

পার্থিবপরমাণুগতরূপাদিসন্তানেনৈকান্তিকমিদমিতি চেৎ, ন। সর্বাত্মগতদুঃখসন্ততিপক্ষীকরণে ফলতস্তস্যাপি পক্ষেঽন্তর্ভাবাৎ। ন হি সর্বমুক্তিপক্ষে সর্বোৎপত্তি-মন্নিমিত্তস্যাদৃষ্টস্যাভাবাৎ তদুৎপত্তৌ বীজমস্তি। ন চ সর্বভোক্তৃণামপবৃক্তৌ তদুৎপত্তেঃ প্রয়োজনমস্তি। ন হি বীজপ্রয়োজনাভ্যাং বিনা কস্যাচিদুৎপত্তিরস্তি।

(পূর্বোক্ত অনুমানের বিরুদ্ধে নিম্নোক্ত আপত্তি সমীচীন হইবে না যে) পার্থিবপরমাণুগত রূপাদি-সন্তানে সন্ততিত্ব-রূপ হেতু 'অনৈকান্তিক' হইয়া গিয়াছে। কারণ সকল-আত্মগত দুঃখসন্ততি 'পক্ষ' হওয়ায় ফলতঃ উক্ত রূপাদি-সন্ততিও পক্ষেই অন্তর্ভুক্ত হইয়া গিয়াছে। যেহেতু (অর্থাৎ রূপাদি-সন্তানের পক্ষপ্রবেশে কারণ এই যে) সর্বজনীন মুক্তিপক্ষে (অর্থাৎ সর্বাত্মগত দুঃখসন্ততির উচ্ছেদ স্বীকার করিলে ফলতঃ সকল জীবেরই মুক্তি অর্থতঃ পাওয়া যায় বলিয়া) জন্যমাত্রের (প্রতি সাধারণ) নিমিত্ত যে অদৃষ্ট তাহার অভাববশতঃ (অর্থাৎ সর্বমুক্তিপক্ষে ভোগাদৃষ্টের অস্তিত্ব-কল্পনা সম্ভব না হওয়ায়) তাহার (অর্থাৎ পার্থিবপরমাণুগত রূপাদির) উৎপত্তিতে কোনও বীজ থাকিবে না এবং ভোক্তৃমাত্রের অপবর্গ হইলে তদুৎপত্তির (অর্থাৎ পার্থিবপরমাণুগত-রূপাদি-সৃষ্টির) কোন প্রয়োজনও থাকে না। বীজ ও প্রয়োজন ব্যতিরেকে কাহারও উৎপত্তি হয় না। (অতএব ইহা বুঝা যায় যে, যিনি সর্বমুক্তিকে স্বপক্ষ বলিয়া মনে করেন তিনি অবশ্যই পার্থিবপরমাণুগত রূপাদিরও অত্যন্ত উচ্ছেদ স্বীকার করেন। এই কারণেই সর্বমুক্তি পক্ষ হইলে পার্থিবপরমাণুগত রূপাদি-সন্তানের আত্যন্তিক উচ্ছেদও ফলতঃ পক্ষকুক্ষিতেই নিক্ষিপ্ত হয়।)

'দুঃখসন্ততিঃ' অত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে, সন্ততিত্বাৎ, প্রদীপসন্ততিবৎ'[১] এইরূপ অনুমানের দ্বারা আচার্য উদয়ন দুঃখধারার আত্যন্তিক উচ্ছেদ প্রমাণিত

১। এ স্থলে 'আচার্যাঃ' এই পদের দ্বারা উদয়ন পূর্ববর্তী কোন আচার্যকেই উপলক্ষিত করিয়াছেন বলিয়া মনে হয়। উদয়নের পূর্ববর্তী বৈশেষিক আচার্যগণের মধ্যে ব্যোমশিবাচার্য স্বকৃত ব্যোমবতীবৃত্তিতে প্রায় অনুরূপ অনুমানের উল্লেখ করিয়াছেন। শ্রীধরকৃত ন্যায়কন্দলীগ্রন্থেও ঐরূপ অনুমানের প্রয়োগ পাওয়া যায়।

নবানামাত্মবিশেষগুণানাং সন্তানোঽত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে সন্তানত্বাদ্। যো যঃ সন্তানঃ স সোঽত্যন্তমুচ্ছিদ্যমানো দৃষ্টঃ, যথা প্রদীপসন্তানঃ। ব্যোমবতী, পৃঃ ২০ (ক)

তস্যাঃ সদ্ভাবে কিং প্রমাণম্? দুঃখসন্ততি ধর্মিণী অত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে সন্ততিত্বাদ্দীপসন্ততিবদিতি তার্কিকাঃ। ন্যায়কন্দলী, পৃঃ ৪

করিয়াছেন। কিন্তু এ স্থলে সন্ততি বলিতে কি বুঝিতে হইবে তাহা আচার্য স্পষ্টভাবে বলেন নাই। অতএব ঐ বিষয়ে আলোচনা করা প্রয়োজন। সাধারণতঃ পূর্বাপরীভাবাপন্ন কার্যগুলিকে সন্ততি বা ধারা বলা হইয়া থাকে। কিন্তু প্রকাশকার মনে করেন যে, সন্ততি-পদের ঐরূপ অর্থ স্বীকার করিলে পূর্বোক্ত অনুমানটী বাধাপ্রাপ্ত হইবে। তিনি বলিয়াছেন: 'অত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে' এইভাবে প্রতিজ্ঞাবাক্যের উল্লেখে লট্-বিভক্তির প্রয়োগ থাকায় বর্তমানকালীন আত্যন্তিক উচ্ছেদই উক্ত অনুমানের সাধ্য হইয়াছে। বর্তমানেও দুঃখধারা বিদ্যমান রহিয়াছে। অতএব দুঃখসন্ততিতে অর্থাৎ পূর্বাপরীভাবাপন্ন দুঃখরূপ কার্যসমূহে বর্তমানকালীন আত্যন্তিক উচ্ছেদ না থাকায় প্রদর্শিত অনুমানে বাধ-দোষ পরিস্ফুট রহিয়াছে।[১] কিন্তু আমরা প্রকাশকারোক্ত বাধ-দোষের সমর্থন করি না। কারণ প্রতিজ্ঞাবাক্যে লটের প্রয়োগ থাকিলেও বর্তমানকালীন উচ্ছেদ গ্রন্থকারের অভিপ্রেত হইতে পারে না। যেহেতু ইহা তিনি নিঃসংশয়েই জানিতেন যে, তাঁহার জীবিতকালে অন্ততঃ তাঁহার নিজের দুঃখধারা বিদ্যমান ছিল। সুতরাং প্রতিজ্ঞাবাক্যের দ্বারা 'দুঃখধারার আত্যন্তিক উচ্ছেদই' বিবক্ষিত হইয়াছে, 'বর্তমানকালীনত্ব' নহে। আমরা অবশ্য অন্যরূপে উক্ত অনুমানটীকে দুষ্ট বলিয়া মনে করিতে পারি। যদি পূর্বাপরীভূত কার্যপরম্পরাই সন্ততি হয়, তাহা হইলে প্রদীপসন্ততি-রূপ দৃষ্টান্ত সাধ্যবিকল হইয়া যাইবে। কারণ পূর্বাপরীভাবাপন্ন প্রদীপরূপ কার্যপরম্পরাই প্রদীপসন্ততি হইবে। মহাপ্রলয় প্রমাণিত হইবার পূর্ব পর্যন্ত ঐরূপ প্রদীপসন্ততির আত্যন্তিক উচ্ছেদ নিশ্চিত হইতে পারে না। অতএব দৃষ্টান্তটী সাধ্যবিকল হইয়া গিয়াছে। ঐ স্থলে যদি সামান্যভাবে প্রদীপসন্ততিকে দৃষ্টান্ত না করিয়া প্রদীপবিশেষের সন্ততিকে অর্থাৎ পূর্বাপরীভাবাপন্ন বিশেষ বিশেষ শিখাগুলিকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করা যায়, তাহা হইলে আর দৃষ্টান্তটী সাধ্যবিকল হইবে না।

পূর্বোক্ত অনুমানে 'অত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে' এই বাক্যের দ্বারা 'আত্যন্তিক উচ্ছেদ' অর্থাৎ ধ্বংসকে সাধ্য করা হইয়াছে। সুতরাং সাধ্যাংশে প্রবিষ্ট আত্যন্তিকত্বের

---

১ ননু কা সন্ততিঃ? ন তাবৎ পূর্বাপরীভাবাপন্না কার্যপরম্পরা......। ইদানীমপি দুঃখধারাদর্শনাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ৫৮

নষ্টস্যাপি পক্ষসম্পাদনেন প্রকৃতানুমানে কিং দূষণমিতি চেন্ন। উচ্ছিদ্যত ইতি বর্তমানত্বাভিপ্রায়েণ বাধে তাৎপর্যাদিত্যেকে। প্রকাশবিবৃতি, ঐ

ব্যাখ্যা প্রয়োজন। যাহা কদাচিৎ হয় অর্থাৎ যাহা কোনও কালে থাকে এবং কোনও কালে থাকে না তাহাকে আত্যন্তিক বলা যায় না। সুতরাং কাদাচিৎকত্বের অভাবই আত্যন্তিকত্ব হইবে। এইরূপ হইলে ইহাই বুঝিতে হইবে যে, 'আত্যন্তিক উচ্ছেদ' এই অংশের দ্বারা যাহা কাদাচিৎক নহে তাদৃশ উচ্ছেদ বা ধ্বংসকেই সাধ্য করা হইয়াছে।[১] কিন্তু ইহা সম্ভব নহে। কারণ ধ্বংসমাত্রই উৎপন্ন হওয়ায় উহা কখনই অকাদাচিৎক অর্থাৎ সর্বকালসম্বন্ধী হইতে পারে না। সুতরাং সাধ্য অপ্রসিদ্ধ হয় বলিয়া আত্যন্তিক-পদের তাদৃশ অর্থ গ্রহণ করা যায় না। যদিও আত্যন্তিক-পদের প্রদর্শিত ব্যাখ্যার দোষ দেখাইতে যাইয়া প্রকাশকার বাধ-দোষের অবতারণা করিয়াছেন তাহা হইলেও 'সাধ্যাপ্রসিদ্ধি'র তাৎপর্যেই 'বাধ' পদটীকে গ্রহণ করিতে হইবে।[২]

আর যদি ঐ স্থলে ধ্বংসের অপ্রতিযোগিত্বই আত্যন্তিকত্ব হয়, তাহা হইলে আর সাধ্যাপ্রসিদ্ধি-দোষ হয় না। কারণ ধ্বংসের ধ্বংস না থাকায় উচ্ছেদ বা ধ্বংস চিরকালই ধ্বংসের অপ্রতিযোগী হইয়া থাকে। এইরূপ হইলে 'অত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে' এই গ্রন্থের দ্বারা ফলতঃ ধ্বংসাপ্রতিযোগী ধ্বংসকেই সাধ্য করা হইয়াছে বলিয়া বুঝিতে হইবে। পক্ষীভূত দুঃখসন্ততির অন্তর্গত প্রত্যেক দুঃখেরই তাদৃশ আত্যন্তিক উচ্ছেদ সর্বসম্মত হওয়ায় উক্ত অনুমানটী সিদ্ধসাধন-দোষে দুষ্ট হইয়া যায়।[৩]

এ স্থলে আরও বক্তব্য এই যে, কোনও ধ্বংসেরই ধ্বংস স্বীকৃত নাই। এজন্য ধ্বংসে ধ্বংসাপ্রতিযোগিত্ব-রূপ বিশেষণটী অর্থসঙ্কোচক না হওয়ায় নিষ্ফল হইয়া যাইবে। যাহা যে স্থলে বিশেষ্যতাবচ্ছেদকীভূত ধর্মের অব্যাপক এবং ব্যভিচারী হয় তাহাই সে স্থলে সার্থক বিশেষণ হইয়া থাকে।[৪] বিশেষ্যতাবচ্ছেদকীভূত ধর্মের অব্যাপকত্বের দ্বারা বিশেষ্যাংশের সঙ্কোচ এবং বিশেষ্যতাবচ্ছেদকীভূত

১ সাধ্যমপ্যাত্যন্তিকত্বমুচ্ছেদস্য কিমকাদাচিৎকত্বম্। প্রকাশ, পৃঃ ৫৯

২ আদ্যে বাধঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৫৯ ; বাধ ইতি সাধ্যাপ্রসিদ্ধিরিতি ভাবঃ। প্রকাশবিবৃতি, পৃঃ ৫৯

৩ যদ্বা ধ্বংসাপ্রতিযোগিত্বম্।......অন্ত্যে সংসারিদুঃখধ্বংসেন সিদ্ধসাধনম্। প্রকাশ, পৃঃ ৫৯—৬০

৪ যেমন নীলমুৎপলম্ ইত্যাদি স্থলে নীলত্ব বিশেষ্যতাবচ্ছেদকীভূত ধর্ম যে উৎপলত্ব তাহার ব্যাপক নহে অথচ বিশেষ্যতাবচ্ছেদকীভূত ধর্ম যে উৎপলত্ব তাহার ব্যভিচারী হওয়ায় নীলত্বকে উৎপলের বিশেষণ বলা যায়। অর্থাৎ যাহা উৎপল তাহাই নীল নহে অথচ নীল বস্তু উৎপল ভিন্ন অন্য দ্রব্যও হইয়া থাকে।

ধর্মের ব্যভিচারিত্বের দ্বারা বিশেষ্যাংশের সার্থকতা রক্ষিত হয়। সুতরাং ধ্বংসত্বের ব্যাপকীভূত যে ধ্বংসাপ্রতিযোগিত্ব তাহা কখনই উচ্ছেদ বা ধ্বংসের সার্থক বিশেষণ হইতে পারে না।

পূর্বে আত্যন্তিকদুঃখধ্বংস-রূপ মুক্তিতে প্রবিষ্ট আত্যন্তিকত্বের নির্বচন-প্রসঙ্গে যাহা বলা হইয়াছে সেই স্বসমানাধিকরণদুঃখপ্রাগভাবাসমানকালীত্বকেও প্রকৃতস্থলে আত্যন্তিকত্ব বলা যাইবে না। কারণ তাদৃশ-বিশেষণ-বিশিষ্ট দুঃখধ্বংস-রূপ মুক্তিকে যুক্তির সাহায্যে প্রমাণিত করিবার জন্যই প্রকৃত স্থলে অনুমানপ্রমাণের উপন্যাস করা হইয়াছে। সুতরাং যাহার স্বরূপকে যে অনুমানের সাহায্যে প্রমাণিত করা হইবে তাহাকে সেই অনুমানের সাধ্য-রূপে গ্রহণ করা যায় না। কারণ এইরূপ হইলে অনুমানটী সাধ্যাপ্রসিদ্ধি-দোষে দুষ্ট হইয়া যায়। সুতরাং পূর্বোক্ত আত্যন্তিকত্বকে 'দুঃখসন্ততিরত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে, সন্ততিত্বাৎ, প্রদীপসন্ততিবৎ' এই অনুমানের সাধ্যাংশে বিশেষণরূপে গ্রহণ করা যায় না।

অতএব ব্যাখ্যাতৃগণ মনে করেন যে, আচার্যপ্রদর্শিত 'দুঃখসন্ততিরত্যন্ত-মুচ্ছিদ্যতে, সন্ততিত্বাৎ, প্রদীপসন্ততিবৎ' এই অনুমানটী যথাশ্রুত অর্থে গৃহীত হইতে পারে না। কেহ কেহ যুক্তির সাহায্যে মুক্তি প্রমাণিত করিতে যাইয়া নিম্নলিখিত অনুমানের আশ্রয় লইয়াছেন: অয়মাত্মা এতদ্দুঃখপ্রাগভাবসমান-কালীনৈতদ্দুঃখান্যদুঃখধ্বংসবান্, অনিত্যজ্ঞানাশ্রয়ত্বাৎ, অপরাত্মবৎ।[১] এই অনুমানে প্রথম 'এতদ্দুঃখ' পদের দ্বারা পক্ষ-রূপ যে আত্মা তাহার সহিত সম্বন্ধ দুঃখগুলি গৃহীত হইবে। অর্থাৎ প্রথম 'এতৎ' পদটী 'এতদীয়' অর্থে গৃহীত হইবে। দ্বিতীয় 'এতৎ' পদটীও 'এতদীয়' অর্থেই প্রযুক্ত হইয়াছে। অতএব এতদীয় দুঃখের প্রাগভাবের সহিত এককালীন যে এতদীয় দুঃখ তাহা হইতে ভিন্ন দুঃখের ধ্বংসই উক্ত স্থলে সাধ্য হইয়াছে। এতদীয়দুঃখ-প্রাগভাবের সমকালীন এতদীয় দুঃখ বলিতে ইদমাত্মগত অর্থাৎ পক্ষ-রূপ আত্মাতে অবস্থিত সংসারকালীন দুঃখগুলিকে গ্রহণ করিতে হইবে।

---

১ প্রকাশ, পৃঃ ৫৮

এ স্থলে প্রকাশবিবৃতি দ্রষ্টব্য। যদ্যপি দুঃখসন্ততি র্যস্যেতি বহুব্রীহিণাপি দুঃখসন্তত্যাশ্রয়ত্বাদতি হেত্বর্থঃ পর্যবস্যতি, ন ত্বনিত্যজ্ঞানবাচকপদাভাবাৎ। তথাপ্যনয়োঃ সমনিয়মাদস্যাপি প্রকৃতসাধ্য-হেতুতাদেব মুক্তেঃ। প্রকাশবিবৃতি, পৃঃ ৫৯

কারণ ইদমাত্মগত সংসারকালীন দুঃখগুলি ইদমাত্মগত দুঃখের প্রাগভাবের সমকালীন হইয়া থাকে। তদ্ভিন্ন দুঃখ বলিতে অন্য আত্মায় অবস্থিত সংসারকালীন দুঃখগুলিকে পাওয়া যায়। তাহাদের ধ্বংসও ঐ সকল আত্মাতেই থাকে। সুতরাং দৃষ্টান্ত যে অন্য আত্মা তাহাতে সাধ্য রহিল। আর অনিত্যজ্ঞানাশ্রয়ত্ব যে আত্মাতে থাকে তাহা ত স্বীকৃতই আছে। অতএব দৃষ্টান্ত যে অন্য আত্মা তাহা সাধ্যবিকল বা সাধনবিকল হইতেছে না। এবং দৃষ্টান্তে সাধ্যটী যথাযথভাবে প্রসিদ্ধও আছে। এ স্থলে ইহাও মনে রাখিতে হইবে যে, যেমন অন্য আত্মায় অবস্থিত দুঃখগুলি এতদীয়দুঃখপ্রাগভাব-সমানকালীন এতদীয় দুঃখ হইতে ভিন্ন দুঃখ হয় সেইরূপ যদি ইদমাত্মগত চরম দুঃখ থাকে, তাহা হইলে ইদমাত্মগত সেই চরম দুঃখও এতদীয়দুঃখপ্রাগভাব-সমানকালীন এতদীয় দুঃখ হইতে ভিন্ন দুঃখ হইবে। কারণ চরম দুঃখে দুঃখ-প্রাগভাবের সহিত সমানকালীনতা থাকে না। 'যত্র যত্র অনিত্যজ্ঞানাশ্রয়ত্বং তত্র তত্র এতদীয়দুঃখপ্রাগভাবসমানকালীনং যৎ এতদীয়দুঃখং তদন্যদুঃখধ্বংসঃ' এইরূপ ব্যাপ্তির সাহায্যে যখন ইদমাত্ম-রূপ পক্ষে সাধ্যটী সিদ্ধ হইবে তখন উহা ফলতঃ চরম দুঃখের ধ্বংস-রূপ মুক্তির সিদ্ধিতেই পর্যবসিত হইবে। কারণ অন্য আত্মায় অবস্থিত দুঃখের যে ধ্বংস তাহা অন্য আত্মাতেই থাকে, ইদমাত্মাতে থাকে না। সুতরাং ঐ ধ্বংস ইদমাত্মাতে থাকিলে তাহা ফলতঃ ইদমাত্মগত চরম দুঃখেরই ধ্বংস হইবে। অনিত্যজ্ঞানাশ্রয়ত্ব-রূপ হেতুটী যখন ইদমাত্মাতে বিদ্যমান তখন অবশ্যই ইদমাত্মাতেও ঐ সাধ্যটীকে স্বীকার করিতেই হইবে। অতএব উক্ত অনুমানের দ্বারা মুক্তি প্রমাণিত হইয়া যাইবে।

পূর্বকথিত অনুমানে এতদীয়দুঃখপ্রাগভাবসমানকালীন এতদীয় দুঃখ হইতে ভিন্ন দুঃখের ধ্বংসকে সাধ্য করা হইয়াছে। এ স্থলে সাধ্যের শরীরে দুইবার 'এতদীয়' পদের সন্নিবেশ রহিয়াছে। প্রথম 'এতদীয়' পদটীকে পরিত্যাগ করিলে ইদমাত্ম-রূপ পক্ষে সাধ্যটী বাধাপ্রাপ্ত হইয়া যায়। উক্ত বাধ-দোষের নিরাসার্থ প্রথম 'এতদীয়' পদটীকে সাধ্যশরীরে অন্তর্ভুক্ত করা হইয়াছে। প্রথম 'এতদীয়' পদটীকে পরিত্যাগ করিলে দুঃখপ্রাগভাবসমানকালীন এতদীয় দুঃখ হইতে ভিন্ন দুঃখের ধ্বংস সাধ্য হইবে। এইরূপ হইলে পক্ষীভূত আত্মার চরম দুঃখ স্বীকার করিলেও ঐ চরম দুঃখ দুঃখপ্রাগভাবসমানকালীন এতদীয়

দুঃখ হইতে ভিন্ন দুঃখ বলিয়া গৃহীত হইবে না। কারণ 'ইদমাত্ম'-রূপ পক্ষের সংসারকালীন দুঃখগুলির ন্যায় চরম দুঃখটীও অন্যদীয় দুঃখের প্রাগভাবের সহিত সমানকালীন এবং এতদীয় দুঃখের মধ্যেই পরিগণিত হইয়া যায়। সুতরাং দুঃখপ্রাগভাবসমানকালীন এতদীয় দুঃখ হইতে ভিন্ন দুঃখ বলিয়া অন্য আত্মায় অবস্থিত দুঃখগুলিও গৃহীত হইবে। আত্মান্তরনিষ্ঠ দুঃখের যে ধ্বংস তাহা স্বরূপসম্বন্ধে আত্মান্তরেই থাকে, 'ইদমাত্ম'-রূপ পক্ষে থাকে না। অতএব বাধ-দোষে অনুমানটী দুষ্ট হইয়া যায় বলিয়াই সাধ্যশরীরে প্রথম 'এতদীয়' পদটী প্রযুক্ত হইয়াছে। এক্ষণে আর বাধ-দোষের সম্ভাবনা নাই। কারণ পক্ষীভূত আত্মার যদি চরম দুঃখ স্বীকার করা যায় তাহা হইলে উহা এতদীয় দুঃখের প্রাগভাবের সহিত সমানকালীন না হওয়ায় এতদীয়দুঃখপ্রাগভাবসমানকালীন যে এতদীয় দুঃখ অর্থাৎ ইদমাত্মগত সংসারকালীন দুঃখগুলি তাহা হইতে ভিন্নই হইয়া যাইবে। উক্ত যে ইদমাত্মগত চরম দুঃখ তাহার ধ্বংস ইদমাত্ম-রূপ পক্ষে বিদ্যমান আছে।

'এতদীয় দুঃখের প্রাগভাবের সহিত সমানকালীন' এইরূপ না বলিয়া যদি 'এতদীয় দুঃখের সহিত সমানকালীন' যে এতদীয় দুঃখ তাহা হইতে ভিন্ন দুঃখের ধ্বংসকে সাধ্য করা যায় তাহা হইলেও অনুমানটী পূর্ববৎ বাধ-দোষেই দুষ্ট হইয়া যাইবে। এজন্য 'এতদীয় দুঃখের সহিত সমানকালীন' না বলিয়া 'এতদীয় দুঃখের প্রাগভাবের সহিত সমানকালীন' এইরূপ বলা হইয়াছে। ইদমাত্ম-রূপ পক্ষের সংসারকালীন দুঃখগুলির ন্যায় তাহার চরম দুঃখটী তদীয় চরম দুঃখটীর অথবা তদীয় উপান্ত্য দুঃখের সহিত সমকালীন হওয়ায় পক্ষীভূত আত্মার দুঃখগুলি আর এতদীয় দুঃখের সমানকালীন যে এতদীয় দুঃখ তাহা হইতে ভিন্ন দুঃখ বলিয়া গৃহীত হইবে না। অন্য আত্মায় অবস্থিত দুঃখগুলি ঐরূপ দুঃখ বলিয়া গৃহীত হইবে। অন্য আত্মায় অবস্থিত দুঃখগুলির ধ্বংস ইদমাত্ম-রূপ পক্ষে না থাকায় বাধ-দোষ পরিস্ফুটই আছে। কিন্তু এতদীয় দুঃখের প্রাগভাবের সহিত সমানকালীন বলিলে আর বাধ-দোষের অবকাশ থাকে না। কারণ ইদমাত্ম-রূপ পক্ষের যে চরম দুঃখ তাহা ইদমাত্মগত দুঃখের প্রাগভাবের সহিত সমানকালীন হয় না। অতএব ঐ চরম দুঃখটী এতদীয়দুঃখপ্রাগভাবসমান-কালীন এতদীয় দুঃখ হইতে ভিন্ন দুঃখ হওয়ায় এবং ঐ দুঃখের ধ্বংস পক্ষীভূত আত্মাতে বিদ্যমান থাকায় বাধ-দোষের পরিহার হইল।

সাধ্যশরীরে দ্বিতীয় 'এতদীয়' পদটী সন্নিবিষ্ট না থাকিলে দৃষ্টান্তটী সাধ্যবিকল হইয়া যায়। প্রদর্শিত অনুমানে অন্য আত্মাকে দৃষ্টান্ত করা হইয়াছে। অন্য আত্মায় যে দুঃখগুলি আছে সে সকলই ইদমাত্মগত দুঃখপ্রাগভাবের সহিত সমানকালীন হইয়া থাকে। সুতরাং এতদ্দুঃখপ্রাগভাবসমানকালীন দুঃখ হইতে ভিন্ন দুঃখ বলিতে অন্য আত্মার দুঃখগুলি গৃহীত হইবে না। তাহা হইলে সাধ্যের অপ্রসিদ্ধি-নিবন্ধন পরাত্ম-রূপ দৃষ্টান্তটী সাধ্যবিকল হইয়া যাইবে। এ স্থলে দোষটী বাস্তবিকপক্ষে সাধ্যাপ্রসিদ্ধিই হইবে। সাধ্যের অপ্রসিদ্ধি হয় বলিয়াই দৃষ্টান্তটীকে সাধ্যবিকল হইতে হইবে। সাধ্যশরীরে দ্বিতীয় 'এতদীয়' পদটী থাকিলে আর উক্ত দোষের অবকাশ থাকে না। কারণ ইদমাত্মগত দুঃখপ্রাগভাবের সহিত সমানকালীন ইদমাত্মগত দুঃখ হইতে ভিন্ন দুঃখ বলিতে অন্য আত্মায় অবস্থিত দুঃখগুলি গৃহীত হইবে। সেই সকল দুঃখের ধ্বংস অন্য আত্মাতে প্রসিদ্ধই আছে।

কিন্তু প্রকাশকার মনে করেন যে, উক্ত অনুমানের দ্বারাও মুক্তি প্রমাণিত হইতে পারে না। কারণ অনুমানের হেতুটী সোপাধিক হইয়া গিয়াছে। প্রকৃতস্থলে অন্যাত্মত্ব-রূপ ধর্মটীকে উপাধি-রূপে পাওয়া যাইতেছে। কারণ উক্ত সাধ্যের প্রসিদ্ধ আশ্রয় যে আত্মান্তর-সমূহ তাহাদের সর্বত্রই অন্যাত্মত্ব-রূপ ধর্মটী থাকায় উহা সাধ্যের ব্যাপক হইয়াছে এবং অনিত্যজ্ঞানাশ্রয়ত্ব-রূপ হেতুটীর অধিকরণ যে পক্ষীভূত ইদমাত্মা তাহাতে অন্যাত্মত্ব-রূপ ধর্মটী না থাকায় উহা হেতুর অব্যাপক হইয়া গিয়াছে। সুতরাং প্রদর্শিত অনুমানটী অন্যাত্মত্ব রূপ উপাধির দ্বারা সোপাধিক হওয়ায় উহা কখনই মুক্তি প্রমাণিত করিতে পারে না।[১]

কিন্তু আমরা উক্ত অনুমানটীকে সোপাধিক বলিয়া মনে করি না। কারণ 'অন্যাত্মত্ব' ধর্মটী পক্ষভিন্নত্বের নামান্তর মাত্র। পক্ষভিন্নত্ব কখনও উপাধি হয় না। উহা উপাধি হইলে সমস্ত অনুমানই উপাধি-দোষে দুষ্ট হইয়া যায়। সুতরাং আমরা উক্ত অনুমানের দ্বারা 'দুঃখের আত্যন্তিক উচ্ছেদ'রূপ মুক্তি প্রমাণিত হয় বলিয়াই মনে করি।

সর্বমুক্তিরিত্যেব নেষ্যত ইতি চেৎ, তর্হি য এব নাপবৃজ্যতে তস্যৈব দুঃখসন্তানেঽনৈকান্তিকমিদং, কিমুদা-

---

১। তন্ন। অন্যাত্মত্বোপাধিত্বাৎ...। প্রকাশ, পৃঃ ৫৯

হরণান্তরগবেষণয়া। এবমস্তু। ন চোদাহরণমাদরণীয়মিতি চেন্, নাসিদ্ধেঃ। সিদ্ধৌ বা সংসার্যেকস্বভাবা এব কেচিদাত্মান ইতি স্থিতে অহমেব যদি তথা স্যাং তদা মম বিপরীতপ্রয়োজনং পারিব্রাজকমিতি শঙ্কয়া ন কশ্চিৎ তদর্থং ব্রহ্মচর্যাদিদুঃখমনুভবেৎ।

[যদি বলা যায় যে] 'সকলের মুক্তি হয়' ইহাই অভিপ্রেত নহে (অর্থাৎ সকলের মুক্তি হইবে ইহা আমরা স্বীকার করি না), তাহা হইলেও (উত্তরে বলা যায় যে) যিনি মুক্ত নহেন তাঁহার দুঃখসন্তানেই ইহা (অর্থাৎ পূর্বোক্ত সন্ততিত্ব-রূপ হেতুটী) অনৈকান্তিক (অর্থাৎ ব্যভিচারী) হইয়া যায়। (সুতরাং) অন্য উদাহরণ অনুসন্ধান করিবার প্রয়োজন নাই (অর্থাৎ যদি পূর্বপক্ষী সর্বমুক্তি অর্থাৎ মহাপ্রলয় স্বীকার না করেন, তাহা হইলে যিনি অমুক্ত থাকিলেন তাঁহার দুঃখসন্তান আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন না হওয়ায় উক্ত দুঃখসন্তানেই পূর্বোক্ত অনুমানের সাধ্য যে আত্যন্তিক উচ্ছেদ তাহা থাকিল না; অথচ সন্ততিত্ব রূপ হেতুটী উহাতে আছে। সুতরাং পূর্বপক্ষীর মতানুসারে অমুক্ত আত্মার দুঃখসন্তানান্তর্ভাবেই হেতুতে সাধ্যের ব্যভিচার-প্রদর্শন সম্ভব হওয়ায় তিনি যে পার্থিবপরমাণুগতরূপসন্তানান্তর্ভাবে ব্যভিচার প্রদর্শন করিয়াছেন তাহা নিষ্প্রয়োজন)।

(যদি পূর্বপক্ষী বলেন যে) তাহাই হউক (অর্থাৎ অমুক্ত আত্মার দুঃখসন্তানান্তর্ভাবেই হেতুতে সাধ্যের ব্যভিচার হউক); উদাহরণ (অর্থাৎ পার্থিবপরমাণুগতরূপসন্তান-রূপ ব্যভিচারপ্রদর্শক অন্য উদাহরণ) আদরণীয় নহে। (তাহা হইলেও উত্তরে বলা যায় যে) না (অর্থাৎ অমুক্ত আত্মার দুঃখসন্তান-রূপ উদাহরণকে অবলম্বন করিয়া পূর্বপক্ষী পূর্বপ্রদর্শিত হেতুতে সাধ্যের ব্যভিচার দেখাইতে পারেন না); কারণ (উহা) অসিদ্ধ আছে (অর্থাৎ পূর্বকথিত অনুমানের দ্বারা প্রত্যেক আত্মার দুঃখসন্ততি যে আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হয় তাহা প্রমাণিত থাকায় এমন কোনও সংসারী আত্মা

প্রমাণিত হইতে পারে না যাহার দুঃখসন্ততি কখনও আত্যন্তিক-ভাবে উচ্ছিন্ন হইবে না)।

যদি (পূর্বপক্ষীর মতানুসারে উহা) সিদ্ধ থাকে যে, কোন কোন আত্মা একমাত্র সংসারস্বভাবই (অর্থাৎ কোন কোন আত্মার কখনও মুক্তি হইবে না বলিয়া তিনি স্বীকার করেন), তাহা হইলে "আমিই যদি সেইরূপ হই তবে আমার পক্ষে প্রব্রজ্যা বিপরীত-প্রয়োজন হইয়া যাইবে" এইরূপ আশঙ্কায় (অর্থাৎ প্রত্যেক জীবের পক্ষে ঐরূপ আশঙ্কা স্বাভাবিক হওয়ায়) কেহই আর তাহার (অর্থাৎ প্রব্রজ্যার) জন্য ব্রহ্মচর্যাদি-রূপ কষ্ট স্বীকার করিতে পারেন না।

অথ যদি সর্বদুঃখসন্ততিনিবৃত্তি ভবিষ্যতি তর্হীয়তা কালেন কিং নাম নাভূৎ। একৈকস্মিন্ কল্পে যদ্যে;-কোঽপ্যপবৃজ্যেত তদাপ্যুচ্ছেদঃ সংসারস্য স্যাৎ, কল্পানামনন্তত্বাৎ। সত্যম্। অনন্তা হ্যপবৃক্তা ন তু সর্বে, সম্প্রতি সংসারস্য প্রত্যক্ষসিদ্ধত্বাৎ। নন্বেতদেব ন স্যাদিত্যুচ্যত ইতি চেন্, ন। কালনিয়মে প্রমাণাভাবাৎ।

যদি (সিদ্ধান্তীর অভিপ্রায়ানুসারে) সকল জীবের দুঃখধারা উচ্ছিন্ন হইবে ইহা সত্য হয়, তবে এতকাল পর্যন্ত তাহা হয় নাই কেন (অর্থাৎ এতকালে তাহা হইয়া যাওয়া উচিত ছিল)? যদি এক একটী কল্পে এক একটী জীবেরও মুক্তি হইত তাহা হইলে (এতদিন) সংসার আর থাকিত না, কারণ (অদ্যাবধি) অনন্ত কল্প (অতীত হইয়া গিয়াছে)।

(উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিতে পারেন যে, পূর্বপক্ষী যাহা বলিয়াছেন তাহা) সত্যই। (অদ্যাবধি) অসংখ্য জীব মুক্ত হইয়াছে; (কিন্তু তাহা হইলেও) সকলে মুক্ত হয় নাই। কারণ এখনও সংসার প্রত্যক্ষতঃই সিদ্ধ আছে। (এ বিষয়ে যদি পূর্বপক্ষী বলেন যে) ইহা না হওয়াই উচিত ছিল (অর্থাৎ অতীত অনন্ত কল্পের এক এক কল্পে এক একটী জীবের মুক্তি হইলেও অদ্যাবধি সকল জীবের

মুক্তির ফলে প্রত্যক্ষসিদ্ধ সংসার না থাকাই উচিত ছিল); (উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিতেছেন যে) না (অর্থাৎ পূর্বপক্ষীর আপত্তি সমীচীন নহে), কারণ কালনিয়মে কোনও প্রমাণ নাই (অর্থাৎ নির্দিষ্ট কোন সময়ের মধ্যে সকল জীব মুক্ত হইয়া যাইবে, ইহা প্রমাণসিদ্ধ নহে; সুতরাং অদ্যাবধি সকল জীবের মুক্তি হয় নাই বলিয়াই যে আর কখনও উহা হইবে না ইহা প্রমাণিত করা যায় না)।

ন চ সর্বোৎপত্তিমন্নিমিত্তাদৃষ্টানুৎপত্তৌ সর্বমুক্তেরনুৎপত্তিঃ। অপবর্গস্য ভোগতৎসাধনেতরত্বাৎ। ন হ্যদৃষ্টনিবৃত্তিরদৃষ্টসাধ্যা একস্যাপ্যনপবর্গপ্রসঙ্গাৎ।

ইহাও (বলা) সঙ্গত নহে যে, সকল সাদি পদার্থই অদৃষ্টসাপেক্ষ হওয়ায় (মুক্তিও সাদি বলিয়া অদৃষ্টনিমিত্তক হইবে এবং ভোগজনক অদৃষ্ট প্রমাণসিদ্ধ হইলেও মোক্ষজনক অদৃষ্ট প্রমাণসিদ্ধ না থাকায়) অদৃষ্ট-রূপ কারণের অভাববশতঃ সর্বমুক্তি অনুৎপন্নই থাকিবে। কারণ অপবর্গ (বা মুক্তি) ভোগও নহে, ভোগসাধনও নহে (অর্থাৎ ভোগ ও ভোগসাধন যে সাদি বস্তু তাহাই অদৃষ্টসাপেক্ষ; সকল সাদি বস্তুই অদৃষ্টসাপেক্ষ নহে। সুতরাং মুক্তি সাদি হইলেও অদৃষ্ট-নিরপেক্ষ হওয়ায় অদৃষ্টের অভাবেও তাহা উৎপন্ন হইতে পারে)। (সাদি হইলেও) অদৃষ্টনিবৃত্তিকে কেহ অদৃষ্টসাধ্য বলেন না যেহেতু (মুক্তিতে অদৃষ্টের অপেক্ষা স্বীকার করিলে সর্বমুক্তি ত দূরের কথা) একটী জীবেরও মুক্তি হইতে পারিবে না।

এ স্থলে পূর্বপক্ষী সকল জন্য বস্তুর প্রতি অদৃষ্টের কারণতা স্বীকার করিয়া মুক্তিজনক অদৃষ্টের অস্বীকারে সর্বমুক্তির নিষেধ করিতেছেন। পূর্বপক্ষীর নিগূঢ় অভিপ্রায় এই যে, যদিও মুক্তি ব্যতিরিক্ত সকল জন্য বস্তুরই প্রতি অদৃষ্টের কারণতা কল্পনা করা যায়, তাহা হইলেও মুক্তির প্রতি কোন অদৃষ্টের কারণতা কল্পিত হইতে পারে না। কারণ মুক্তির প্রতি অদৃষ্ট কারণ হইলে শ্রবণ, মনন বা নিষ্কামাদি কর্মের দ্বারাই উক্ত অদৃষ্ট উৎপন্ন হইবে। কিন্তু ঐরূপ অদৃষ্টকে

মুক্তির সাধন বলিলে মুক্তির সম্ভাবনা থাকে না। জ্ঞান, প্রায়শ্চিত্ত প্রভৃতির অনুষ্ঠান বা ভোগের দ্বারা অদৃষ্টের ক্ষয় শাস্ত্রে স্বীকৃত হইয়াছে। প্রকৃতস্থলে ভোগপরিপন্থী হওয়ায় উক্ত অদৃষ্ট ভোগনাশ্য হইবে না। প্রায়শ্চিত্তের দ্বারাও তাদৃশ অদৃষ্টের নাশ মুক্তিস্থলে সম্ভাবিত হয় না। কেবল জ্ঞানের দ্বারাই ঐরূপ অদৃষ্টের নাশ সম্ভব হইতে পারে। মুক্তির প্রথম সোপান যে জ্ঞান, তাহা বহু পূর্বে উৎপন্ন হওয়ায় ঐ জ্ঞানের দ্বারা অদৃষ্টের নাশও মুক্তির বহু পূর্বেই হইয়া যাইবে। এজন্য জ্ঞাননাশ্য অদৃষ্টকে মুক্তির উপায় বলা যায় না। সুতরাং মুক্তি-জনক অদৃষ্ট স্বীকার করিলে মুক্তির পরেও মুক্ত আত্মাতে অদৃষ্টের অনুবৃত্তি স্বীকার করিতে হয়। অথচ অদৃষ্টবান্ আত্মাকে মুক্ত বলা যায় না। এই কারণেই পূর্বপক্ষী বলিতেছেন যে, সাদিত্ব-নিবন্ধন মুক্তির অদৃষ্টসাপেক্ষত্ব প্রমাণিত থাকায় এবং ঐরূপ কোন অদৃষ্ট সম্ভব না হওয়ায় কারণাভাববশতঃ সর্বমুক্তি স্বীকার করা যায় না।

ইহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিতেছেন যে, পূর্বপক্ষী জন্যমাত্রের প্রতি অদৃষ্টের কারণতা স্বীকার করিয়াই পূর্বোক্ত আপত্তি করিয়াছেন। প্রকৃতপক্ষে উহা সমীচীন নহে। ভোগ ও তাহার সাধনরূপে প্রত্যেকটী জন্য ভাববস্তুর প্রতি অদৃষ্টের কারণতা শাস্ত্রে স্বীকৃত আছে। জন্য হইলেও দুঃখনিবৃত্তি-রূপ মুক্তি ভোগ ও ভোগসাধন-রূপ ভাববস্তু না হওয়ায় অদৃষ্টসাপেক্ষ হইবে না। সুতরাং পূর্বপক্ষী কারণের অভাব দেখাইয়া সর্বমুক্তির নিষেধ করিতে পারেন না। অদৃষ্টনাশের প্রতি প্রতিযোগি-রূপে অদৃষ্ট কারণ হইলেও ভোগ বা ভোগ্য বস্তুর ন্যায় অন্যভাবে উহা অদৃষ্টনাশের কারণ হয় না। অতএব জন্য ভাববস্তুর প্রতি ভোগ ও ভোগসাধন-রূপে অদৃষ্টের কারণতা স্বীকার করিতে হইবে। এই অবস্থাতেও যদি পূর্বপক্ষী জন্যমাত্রের প্রতি অদৃষ্টের কারণতা স্বীকার করেন, তাহা হইলে মুক্তিদশাতে মুক্তিজনক অদৃষ্টের অনুবৃত্তিবশতঃ জীবের মুক্তিও সম্ভব হইবে না।

ভাবাভাবসাধারণ সকল উৎপন্ন বস্তুর প্রতি অদৃষ্টের কারণতা স্বীকার করিয়া যদি চরমদুঃখনাশ-রূপ মুক্তির প্রতি অদৃষ্টের কারণতা বর্ণনা করা যায় এবং উক্ত অদৃষ্টের নাশ চরম দুঃখের ফলে হয়, তাহা হইলে অবশ্যই চরম দুঃখ ও অদৃষ্ট এই উভয়ের সুন্দোপসুন্দন্যায়ে পরস্পর নাশ্যনাশকভাববশতঃ সমকালেই

নাশ কল্পনা করা যাইতে পারে[১] এবং মুক্তিতেও আর অদৃষ্টের অনুবৃত্তি থাকে না। কিন্তু ইহা প্রমাণবিরুদ্ধ কল্পনামাত্রই। ইহাতেও অদৃষ্টনাশ-রূপ জন্যের প্রতি অদৃষ্টের কারণতা থাকিল না। কারণ দুঃখের দ্বারাই উক্ত অদৃষ্টের নাশ কল্পিত হইয়াছে, অদৃষ্টের দ্বারা নহে। যদিও উক্ত অদৃষ্টনাশের প্রতিও প্রতিযোগিরূপে উক্ত অদৃষ্টের কারণতা আছে ইহা সত্য, তথাপি উহা জন্যত্বাবচ্ছিন্নকার্যতা-নিরূপিত-অদৃষ্টত্বাবচ্ছিন্নকারণতা নহে। সুতরাং অদৃষ্টত্বাবচ্ছিন্নকারণতা জন্যত্বা-বচ্ছিন্নকার্যতঃ নিরূপিত হইবে না, কিন্তু উহা জন্যভাবত্বাবচ্ছিন্নকার্যতানিরূপিতই হইবে। এইরূপ হইলে ফলতঃ ভোগ ও ভোগসাধনের প্রতি অদৃষ্টের কারণতা থাকে কিন্তু মুক্তির প্রতি থাকে না। অতএব অদৃষ্ট-রূপ কারণের বাধা দেখাইয়া মুক্তির অনুপপত্তি প্রমাণিত করা যায় না।

স্যাদেতদ্, আদিমতী প্রদীপসন্ততি র্নিবর্ততে দুঃখ-সন্ততিস্ত্বিয়মনাদিরনুবর্তিষ্যত ইতি চেন্, ন; মূলচ্ছেদা-নুবৃত্ত্যোঃ প্রয়োজকত্বাৎ। মূলোচ্ছেদাদ্ধি সন্ততেরু-চ্ছেদো মূলানুবৃত্তৌ চানুবৃত্তিঃ। অন্যথাদিমত্ত্বাবিশেষে-ঽপি কালানিয়মো ন স্যাৎ। কাচিৎ প্রদীপসন্ততিঃ প্রহরমনুবর্ততে কাচিদহোরাত্রমিত্যাদ্যনিয়মো হি তৈলাদিমূলোচ্ছেদাদিনিয়মপ্রযুক্ত ইতি। অশরীরং বাবসন্তং প্রিয়াপ্রিয়ে ন স্পৃশত ইত্যাদ্যাগমাচ্চায়মর্থো-ঽধ্যবসেয়ঃ।

যদিও ইহা সম্ভবপর যে, (পূর্বকথিত মুক্তিসাধক অনুমানের দৃষ্টান্তরূপে উপন্যস্ত যে) প্রদীপসন্ততি (তাহা) সাদি (অর্থাৎ কার্য) এবং আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হইয়া যায়, তথাপি অনাদি বলিয়া ইহা (অর্থাৎ দুঃখসন্ততি) অনুবৃত্ত হইবে (অর্থাৎ আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হইবে না)—এইরূপ প্রশ্ন সমীচীন নহে। কারণ মূলের উচ্ছেদ ও মূলের অনুবৃত্তিই (সন্ততির উচ্ছেদ ও সন্ততির অনুবৃত্তির প্রতি) নিয়ামক। মূলের উচ্ছেদের ফলেই সন্ততির উচ্ছেদ এবং মূলের অনুবৃত্তি হইতে

১ চরমদুঃখেনাদৃষ্টং চরমদুঃখধ্বংসাদদৃষ্টেন নাশ্যত ইত্যন্যোন্যনাশকত্বাভিপ্রায়েণ সুন্দোপসুন্দন্যায় ইত্যর্থঃ। প্রকাশবিবৃতি, পৃঃ ৬৫

সন্ততির অনুবৃত্তি (দেখা যায়)। তাহা না হইলে (অর্থাৎ মূলের উচ্ছেদে সন্ততির উচ্ছেদ ও মূলের অনুবৃত্তিতে সন্ততির অনুবৃত্তি না হইলে) যে বস্তুগুলি সাদিত্ব-রূপে অবিশিষ্ট তাহাদের (অনুবৃত্তি ও উচ্ছেদে) যে কালের অনিয়ম (দেখা যায়), তাহা হইতে পারে না। (সকল প্রদীপসন্তান সাদিত্ব-রূপে অবিশিষ্ট অর্থাৎ সমান হইলেও) কোনও প্রদীপসন্তান এক প্রহর পর্যন্ত অনুবৃত্ত হয় কোনও সন্তান বা অহোরাত্র পর্যন্ত অনুবৃত্ত হয় এই যে (উহাদের অনুবর্তন-কালের) অনিয়ম (দেখা যায়), তাহা তৈলাদি-রূপ মূলের উচ্ছেদ ও অনুবর্তনের নিয়মবশতঃই হইয়া থাকে। "অশরীরং বাবসন্তং প্রিয়াপ্রিয়ে ন স্পৃশতঃ" ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য হইতেও এই অর্থ (অর্থাৎ দুঃখসন্ততির আত্যন্তিক উচ্ছেদ) নির্ণীত হইয়া থাকে।

'দুঃখসন্ততিরত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে কার্যত্বাৎ (সন্ততিত্বাৎ) প্রদীপসন্ততিবৎ' এই আকারে কার্যত্ব-রূপ হেতুর দ্বারা প্রদীপসন্ততি-রূপ দৃষ্টান্তের উপন্যাসে দুঃখসন্ততির আত্যন্তিক উচ্ছেদের অনুমান পূর্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। উহার বিরুদ্ধে এইরূপ প্রশ্ন হইতে পারে যে, দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের বৈষম্যবশতঃ উক্ত অনুমানের দ্বারা দুঃখসন্ততির আত্যন্তিক উচ্ছেদ প্রমাণিত হইতে পারে না। উক্ত অনুমানের দৃষ্টান্ত অর্থাৎ প্রদীপসন্ততি সাদি বস্তু এবং দার্ষ্টান্তিক অর্থাৎ দুঃখসন্ততি অনাদি বস্তু। অতএব সাদি বস্তু প্রদীপসন্ততিকে দৃষ্টান্ত করিয়া কার্যত্ব-রূপ হেতুর দ্বারা অনাদি দুঃখসন্ততিতে আত্যন্তিক উচ্ছেদ প্রমাণিত করা সমীচীন হয় না।

এই প্রশ্নের উত্তরে যদি ইহা বলা যায় যে, বিরুদ্ধবাদী দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের বৈষম্য দেখাইয়াই অনুমানটীকে অসঙ্গত বলিলে তাঁহার মতে অনুমান-প্রমাণের উচ্ছেদ হইয়া যাইবে। যেহেতু সকল অনুমানেই দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের মধ্যে কোন-না-কোন অংশে বৈষম্য থাকিবেই। সুতরাং দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের বৈষম্য দেখাইয়া পূর্বোক্ত অনুমানে দোষ উদ্ভাবন করা সমীচীন হয় নাই। কিন্তু ঐ উত্তরকে আমরা সঙ্গত মনে করি না। কারণ পূর্বপক্ষী দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের বৈষম্যমাত্র অবলম্বন করিয়াই উক্ত অনুমানটীকে অসমীচীন মনে করেন নাই ; কিন্তু উক্ত বৈষম্যের দ্বারা পূর্বপক্ষী

সিদ্ধান্তীর অনুমানে সৎপ্রতিপক্ষের অথবা উপাধির উদ্ভাবন করিয়াছেন। দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের সাদিত্ব ও অনাদিত্ব দেখিয়া পূর্বপক্ষী "'দুঃখসন্ততিঃ ন অত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে অনাদিত্বাৎ, যন্নৈবং তন্নৈবং, যথা প্রদীপসন্ততিঃ" এইরূপ ব্যতিরেকী অনুমানের প্রয়োগে সিদ্ধান্তীর অনুমানে সৎপ্রতিপক্ষের উদ্ভাবন করিতে চাহিয়াছেন।[১] এ স্থলে আকাশকে দৃষ্টান্ত করিয়া প্রতিপক্ষ-অনুমানটীকে অন্বয়-ব্যতিরেকীও বলা যাইতে পারে।[২] আকাশ-দৃষ্টান্তের দ্বারা ইহা প্রমাণিত হইয়া যায় যে, যাহা যাহা অনাদি তাহা আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হয় না। সুতরাং আত্যন্তিক অনুচ্ছেদের প্রতি অনাদিত্ব-ধর্মটী ব্যাপ্য হওয়ায় অনাদিত্বহেতুর দ্বারা দুঃখসন্ততির আত্যন্তিক অনুচ্ছেদ অবশ্যই প্রমাণিত হইবে। এইরূপে সৎপ্রতিপক্ষের উদ্ভাবন-তাৎপর্যেই পূর্বপক্ষী অনুমানে দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের বৈষম্যের উল্লেখ করিয়াছেন।

অথবা সিদ্ধান্তীর অনুমানে উপাধি-উদ্ভাবনের অভিপ্রায়েই পূর্বপক্ষী ঐ বৈষম্যের কথা বলিয়াছেন। পূর্বপক্ষী মনে করেন যে, সিদ্ধান্তীর অনুমানে সাদিত্ব রূপ ধর্মটী উপাধি হইয়া গিয়াছে। সুতরাং ঐ অনুমান দুঃখসন্ততির আত্যন্তিক উচ্ছেদ প্রমাণিত করিতে পারে না। ইহা অনায়াসেই বুঝা যায় যে, সিদ্ধান্তীর অনুমানে সাদিত্ব-রূপ ধর্মটী উপাধি হইয়া গিয়াছে। কারণ উভয়-বাদিসম্মতরূপে যাহা যাহা আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হয় তাহারা সকলেই সাদি হইয়া থাকে এবং কার্যত্ব-রূপ হেতুর আশ্রয় যে দুঃখসন্ততি-রূপ পক্ষ তাহাতে সাদিত্ব-রূপ ধর্ম নাই। অতএব আত্যন্তিক-উচ্ছেদ-রূপ সাধ্যের ব্যাপক এবং কার্যত্ব-রূপ হেতুর অব্যাপক হওয়ায় সিদ্ধান্তীর অনুমানে সাদিত্ব-রূপ ধর্ম উপাধি হইয়া গিয়াছে।

পূর্বপক্ষী যে অনাদিত্ব-হেতুর দ্বারা দুঃখসন্ততির আত্যন্তিকভাবে অনুচ্ছেদ প্রমাণিত করিতে প্রয়াস পাইয়াছেন তাহাতে তিনি অনুৎপন্নত্বকে অনাদিত্ব বলিতে পারেন না। কারণ যদি অনুৎপন্নত্বই অনাদিত্ব হয় তাহা হইলে দুঃখসন্ততি-রূপ পক্ষে অনাদিত্ব অর্থাৎ অনুৎপন্নত্ব না থাকায় হেতুটী

---

১ তথা চ তদ্ব্যতিরেকমাদায় কেবলব্যতিরেকিণা সৎপ্রতিপক্ষত্বমাদিমত্ত্বঞ্চোপাধিরিত্যর্থঃ। কিং প্রকাশ, পৃঃ ৬৫-৬

২ নন্বু দুঃখসন্ততিরত্যন্তানুচ্ছিন্নানাদিত্বাদিত্যত্রাকাশদৃষ্টান্তেনান্বয়ব্যতিরেকিত্বসম্ভবে কেবলব্যতিরেক্যুপন্যাসেনেতি চেৎ। প্রকাশবিবৃতি, পৃঃ ৬৬

স্বরূপাসিদ্ধ হইয়া যাইবে। সুতরাং স্বাশ্রয়ধ্বংসব্যাপ্যপ্রাগভাবপ্রতিযোগি-মাত্রবৃত্তিধর্মবত্ত্বই অনাদিত্ব হইবে।[১] ঈদৃশ অনাদিত্ব উৎপন্ন বস্তুতেও সম্ভব হওয়ায় উহা দুঃখসন্ততি-রূপ পক্ষে থাকিবে এবং প্রতিপক্ষ-অনুমানের হেতুটী স্বরূপাসিদ্ধি-দোষে দুষ্ট হইবে না। আর এইরূপ অনাদিত্ব আকাশে না থাকায় প্রতিপক্ষ-অনুমানের অন্বয়ী দৃষ্টান্ত প্রসিদ্ধ হইবে না। অতএব এই মতে প্রতিপক্ষ-অনুমানটীকে কেবলব্যতিরেকীই বলিতে হইবে। যদি কোনও বস্তুপ্রবাহের অন্তর্গত প্রত্যেকটী বস্তুর প্রাগভাবের অধিকরণীভূত প্রত্যেক ক্ষণে তজ্জাতীয় অপর এক একটী বস্তুর ধ্বংস বিদ্যমান থাকে তাহা হইলে সেই বস্তুর প্রবাহই অনাদি হইবে। অর্থাৎ যদি প্রত্যেকটী প্রাগভাবের ক্ষেত্রেই অন্য একটী বস্তুর ধ্বংস বিদ্যমান থাকে, তাহা হইলে প্রত্যেকটী প্রাগভাবের পূর্বেই তজ্জাতীয় অপর একটী বস্তু থাকা প্রয়োজন অন্যথা তাহার ধ্বংস সম্ভব হয় না। এইরূপ হইলে প্রবাহের আদি পাওয়া যাইবে না। প্রকৃতস্থলে 'স্ব' পদে দুঃখত্ব-রূপ ধর্মটীকে গ্রহণ করিতে হইবে। ঐ দুঃখত্বের আশ্রয় যে এক একটী দুঃখব্যক্তি তাহাদের প্রত্যেকের প্রাগভাবকালে অপর এক একটী দুঃখের ধ্বংস বিদ্যমান থাকে বলিয়া পূর্বপক্ষী মনে করেন। অতএব তাঁহার মতে দুঃখগুলি উৎপন্ন হইলেও উহাতে স্বাশ্রয়ধ্বংসব্যাপ্যপ্রাগভাবপ্রতিযোগি-মাত্রবৃত্তিদুঃখত্ব-রূপ অনাদিত্ব থাকায় উহা স্বরূপাসিদ্ধ হইবে না। তাদৃশ অভিপ্রায়েই পূর্বপক্ষী অনাদিত্ব-রূপ হেতুর দ্বারা প্রতিপক্ষ অনুমানের উপস্থাপন করিয়াছেন।

পূর্বোক্ত প্রতিপক্ষ-অনুমানে অর্থাৎ 'দুঃখসন্ততিঃ ন অত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে অনাদিত্বাৎ' এই অনুমানে দোষ-উদ্ভাবনের জন্য কিরণাবলীকার 'মূলোচ্ছেদাদ্ধি সন্ততেরুচ্ছেদঃ, মূলানুবৃত্তৌ চানুবৃত্তিঃ' এই গ্রন্থের উপস্থাপন করিয়াছেন। ঐ গ্রন্থের দ্বারা তিনি বলিয়াছেন যে, অনাদিত্ব-রূপ ধর্মটী সন্ততির আত্যন্তিক অনুচ্ছেদের নিয়ামক নহে, কিন্তু মূলের অনুচ্ছেদই উক্ত অনুচ্ছেদের নিয়ামক। অতএব ইহা কখনই বলা যাইতে পারে না যে, যেহেতু দুঃখসন্ততি অনাদি সেজন্য উহা আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হইবে না। ইহাতে যদি পূর্বপক্ষী বলেন যে, ব্যভিচার প্রভৃতি কোন দোষ না থাকায় অনাদিত্বও অবশ্যই অনুচ্ছেদের ব্যাপ্য বলিয়া উহার অনুমাপক হইতে পারে। সুতরাং প্রদর্শিত প্রতিপক্ষ-

১। অনাদিত্বং হি স্বাশ্রয়ধ্বংসব্যাপ্যপ্রাগভাবপ্রতিযোগিমাত্রবৃত্তিমত্ত্বম্। প্রকাশ, পৃঃ ৬৬

অনুমানের দ্বারা দুঃখসন্ততির আত্যন্তিক অনুচ্ছেদ প্রমাণিত হইতে পারে। তাহা হইলেও উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিবেন যে, পূর্বপক্ষী যে তদীয় অনাদিত্ব-রূপ হেতুটীকে নির্দোষ বলিয়াছেন, তাহা সমীচীন হয় নাই। কারণ তাঁহার হেতুটী উপাধি-দোষে দুষ্ট হইয়া গিয়াছে। ঐ স্থলে অনুচ্ছিন্নমূলত্ব-রূপ ধর্মটী উপাধি হইয়াছে। প্রতিপক্ষ-অনুমানের সাধ্য যে আত্যন্তিক অনুচ্ছেদ তাহা আকাশাদি নিত্য পদার্থে উভয়বাদিসম্মতরূপে সিদ্ধ আছে এবং আকাশাদি নিত্য বস্তুতে অনুচ্ছিন্নমূলত্ব অর্থাৎ উচ্ছিন্নমূলভিন্নত্ব-রূপ ধর্মটীও আছে। সুতরাং উহা সাধ্যের ব্যাপক হইয়াছে। প্রতিপক্ষ-অনুমানের হেতু যে অনাদিত্ব তাহার আশ্রয়-রূপে দুঃখসন্ততি-রূপ পক্ষটীকেও পাওয়া যায়। দুঃখসন্ততি যে অনাদি ইহা উভয়বাদীই স্বীকার করেন। কিন্তু উক্ত দুঃখ-সন্ততিতে অনুচ্ছিন্নমূলত্ব-রূপ ধর্মটী উভয়বাদিসিদ্ধ নহে। এজন্য উহা অনাদিত্ব-রূপ হেতুর অব্যাপক হইয়া গিয়াছে। এক্ষণে ইহা স্পষ্টভাবে বুঝা যাইতেছে যে, অনুচ্ছিন্নমূলত্ব-রূপ ধর্মটী সাধ্যের ব্যাপক ও হেতুর অব্যাপক হওয়ায় উপাধি হইয়াছে এবং উপাধি-দোষে দুষ্ট হওয়ায় প্রতিবাদী কখনই ইহা বলিতে পারেন না যে, অনাদিত্ব-রূপ হেতুর দ্বারা দুঃখসন্ততির আত্যন্তিক অনুচ্ছেদ প্রমাণিত হয়। এইরূপ হইলে সিদ্ধান্তী অবশ্যই নির্বাধে তদীয় পূর্বোক্ত অনুমানের দ্বারা দুঃখসন্ততির আত্যন্তিক উচ্ছেদ অর্থাৎ মুক্তি প্রমাণিত করিতে পারেন।

স্যাদেতৎ, তত্ত্বজ্ঞানং হি বিরোধিতয়া সমূলং মিথ্যা-জ্ঞানমুন্মূলয়ন্নিঃশ্রেয়সহেতুঃ। ন চোপপত্ত্যা শব্দেন বা জনিতমিদং পরোক্ষমপরোক্ষং মিথ্যাজ্ঞানং নিবর্ত-য়িতুমুৎসহতে দিঙ্‌মোহাদৌ তথানুপলব্ধেঃ। ততোঽ-পরোক্ষমব্যুত্থায়ি বলবত্তরং তত্ত্বজ্ঞানং তন্নিবর্তন-সমর্থম্। তচ্চ কুতো ভবতীত্যত আহ, তচ্চেতি। ঈশ্বরস্য চোদনা উপদেশো বেদ ইতি যাবৎ। তেনাভি-ব্যক্তাৎ প্রতিপাদিতাদ্‌ ধর্মাদেবেত্যর্থঃ। অয়মর্থঃ, শাস্ত্রেণ পদার্থান্‌ বিবিচ্য শ্রুতিস্মৃতীতিহাসপুরাণোপ-দিষ্টযোগবিধিনা দীর্ঘকালাদরনৈরন্তর্যসেবিতান্নিবৃত্তি-লক্ষণাদ্‌ ধর্মাদেব তত্ত্বজ্ঞানমুৎপদ্যতে, যতোঽপ

বৃজ্যতে। ন হ্যুপপত্ত্যা বিনা বিবেকো, ন চ বিবেকাদ্বিনোপদেশমাত্রেণাশ্রদ্ধামলক্ষালনং, ন চ তেন বিনা শঙ্কাশূকত্যাগো, ন চ তমন্তরেণ নিবর্তকো ধর্মো, ন চ তেন বিনা দৃঢ়ভূমিবিভ্রমসমুন্মূলনসমর্থস্তত্ত্বসাক্ষাৎকার ইতি।

ইহা হউক যে, বিরোধী হওয়ায় তত্ত্বজ্ঞান সমূলে মিথ্যাজ্ঞানকে উন্মূলিত করিয়া নিঃশ্রেয়সের (অর্থাৎ মুক্তির) কারণ হয়। (কিন্তু) উপপত্তি (অর্থাৎ যুক্তি) অথবা শব্দের দ্বারা উৎপাদিত যে ইহা (অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞান) তাহা পরোক্ষ বলিয়া অপরোক্ষ (অর্থাৎ প্রত্যক্ষ) মিথ্যাজ্ঞানের খণ্ডনে সমর্থ হইবে না, কারণ দিগ্‌ভ্রমাদি স্থলে সেইরূপ দেখা যায় না (অর্থাৎ বাক্যাদিজন্য পরোক্ষ দিগাদি-বিষয়ক তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা প্রত্যক্ষ দিগাদি-ভ্রমের নিবৃত্তি হয়, ইহা দেখা যায় না)। অতএব অভ্রান্ত, অতিশয় বলবান্ প্রাত্যক্ষিক তত্ত্বজ্ঞানই তাহার (অর্থাৎ অপরোক্ষ মিথ্যাজ্ঞানের) নিবর্তনে সমর্থ হইবে। উক্ত তত্ত্বজ্ঞান কোন্ সাধনের দ্বারা হইবে এই জিজ্ঞাসার উত্তরেই (পরমমূলে) 'তচ্চ' ইত্যাদি গ্রন্থ কথিত হইয়াছে। ঈশ্বরের যে চোদনা (অর্থাৎ) উপদেশ (অর্থাৎ) বেদ নামে যাহা প্রসিদ্ধ। তাহার দ্বারা অভিব্যক্ত (অর্থাৎ) প্রতিপাদিত ধর্ম হইতেই (তাহা হয়)—ইহাই অর্থ। ইহার ভাবার্থ এই যে, শাস্ত্রের দ্বারা পদার্থগুলির বিচারপূর্বক বেদ, স্মৃতি, ইতিহাস, পুরাণ প্রভৃতিতে উপদিষ্ট যোগক্রিয়ার সাহায্যে সাদরে ও নিরন্তরভাবে দীর্ঘকাল ধরিয়া অনুষ্ঠিত নিবৃত্তি-রূপ ধর্ম হইতেই তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইবে, যে তত্ত্বজ্ঞান হইতে মুক্তি হয়। উপপত্তি (অর্থাৎ বিচার) ব্যতিরেকে বিবেক (অর্থাৎ অনাত্মা হইতে আত্মাকে পৃথগ্‌ভাবে জানা) হয় না এবং বিবেক না হইলে কেবল উপদেশের দ্বারা (অর্থাৎ কোন শাব্দ জ্ঞানের দ্বারা) অশ্রদ্ধা (অর্থাৎ অবিশ্বাস)-রূপ দোষের ক্ষালন হয় না। তাহা না হইলে আশঙ্কা-রূপ শল্যের ত্যাগ হয় না। তাহা

না হইলে আবার নিবর্তক ধর্ম (অর্থাৎ নিবৃত্তি-লক্ষণ ধর্ম) (উৎপন্ন) হইবে না। আর তাহা না হইলে দৃঢ়মূল ভ্রমজ্ঞানের সমুৎপাটনযোগ্য তত্ত্বসাক্ষাৎকার হইবে না।

'ন চোপপত্ত্যা শব্দেন বা জনিতমিদং পরোক্ষম্' পঙ্‌ক্তিস্থ 'উপপত্তি' এবং 'শব্দ' এই দুইটী পদ হইতে সাধারণতঃ এইরূপ অর্থ বুঝা যায় যে, যুক্তিজন্য আত্মজ্ঞান ও বাক্যজন্য অর্থাৎ শাব্দ আত্মজ্ঞান, এই দ্বিবিধ আত্মজ্ঞানকে পরোক্ষ জ্ঞান বলা হইয়াছে। উপপত্তির দ্বারা জনিত আত্মজ্ঞান বলিতে অনুমানলভ্য আত্মজ্ঞানই বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ যে সকল যুক্তির সাহায্যে আত্মাকে শরীর ও ইন্দ্রিয়াদি হইতে পৃথক্ ও জ্ঞানাদির আশ্রয় বলিয়া বুঝা যায় সেইরূপ অনুমিত্যাত্মক আত্মজ্ঞানই প্রকৃতস্থলে উপপত্তিজনিত আত্মজ্ঞান হইবে। বৈশেষিক মতে শব্দের পৃথক্-প্রামাণ্য স্বীকার করা হয় নাই। উহাকে অনুমানেই অন্তর্ভুক্ত করা হইয়াছে। সুতরাং বৈশেষিক মতের অনুসারে শব্দলিঙ্গক আত্মানুমানকেই শব্দজনিত পরোক্ষ জ্ঞান বলিয়া বুঝিতে হইবে। সুতরাং পূর্বের 'উপপত্তি' পদটীকে শব্দাতিরিক্ত লিঙ্গ বা যুক্তি-রূপ অর্থে গ্রহণ করিতে হইবে। অথবা ইহা বুঝিতে হইবে যে, আচার্য উক্ত গ্রন্থ ন্যায়মতানুসারেই বলিয়াছেন। এইরূপ হইলে আত্মবিষয়ক শাব্দ জ্ঞানকেই শব্দজনিত পরোক্ষ জ্ঞান বলা যাইবে। কারণ ন্যায়মতে শব্দের পৃথক্-প্রামাণ্য স্বীকৃত আছে। 'রহস্য'টীকায় মথুরানাথ এইভাবেই উক্ত গ্রন্থের ব্যাখ্যা করিয়াছেন।[১]

ইহা সর্ববাদিসম্মত যে, পরোক্ষ তত্ত্বজ্ঞান হইতে অপরোক্ষ মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি হইতে পারে না। সুতরাং সংসারী জীবের যে দেহাদিতে আত্মভ্রম আছে তাহা অপরোক্ষ বলিয়া পূর্বকথিত যুক্তি বা শব্দ-জন্য আত্মসম্বন্ধী পরোক্ষ তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা নিবৃত্ত হইবে না। এই কারণে আত্মসম্বন্ধী অপরোক্ষ তত্ত্বজ্ঞানকে আত্মভ্রমের নিবর্তক বলিতে হইবে। এইরূপ অপরোক্ষ আত্মতত্ত্বজ্ঞান কোন্ উপায়ে লাভ করা সম্ভব তাহা দেখাইতে যাইয়া বলা হইয়াছে যে, ঈশ্বরচোদনার দ্বারা অভিব্যক্ত ধর্ম হইতেই আত্মভ্রমের নিবর্তক

১। উপপত্ত্যেতি অনুমানেনেত্যর্থঃ। শব্দেন বেতি। যদ্যপ্যেতন্মতে শাব্দং জ্ঞানং নাস্তি তথাপি ন্যায়মতমভ্যুপেত্যেদমুক্তম্। যদ্বা উপপত্তিপদং শব্দেতরলিঙ্গপরম্। তথাচ শব্দেতরলিঙ্গেন শব্দলিঙ্গেন বেত্যর্থঃ। রহস্যটীকা, পৃঃ ৬০

আত্মসম্বন্ধী অপরোক্ষ তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হয়। 'ঈশ্বরচোদনা' পদের দ্বারা ঈশ্বর-কর্তৃক উপদিষ্ট বেদকে বলা হইয়াছে। সেই বেদের দ্বারা অভিব্যক্ত অর্থাৎ প্রতিপাদিত ধর্মকেই অপরোক্ষ আত্মতত্ত্বজ্ঞানের কারণ বলিয়া বুঝিতে হইবে।

'দ্রব্যগুণকর্মসামান্যবিশেষসমবায়ানাং ষণ্ণাং পদার্থানাং সাধর্ম্যবৈধর্ম্যতত্ত্বজ্ঞানং নিঃশ্রেয়সহেতুঃ'[১] এই গ্রন্থের দ্বারা প্রশস্তপাদ তত্ত্বজ্ঞানকে নিঃশ্রেয়সের কারণ বলিয়াছেন। তত্ত্বজ্ঞান যে মোক্ষের হেতু তাহার ব্যাখ্যা করিতে যাইয়া কিরণা-বলীকার বলিয়াছেন যে, তত্ত্বজ্ঞান মিথ্যাজ্ঞানের সম্যগ্‌ভাবে উচ্ছেদ সাধন করিয়াই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি অর্থাৎ নিঃশ্রেয়স বা মুক্তির কারণ হইয়া থাকে। আত্মাদিবিষয়ক তত্ত্বজ্ঞান হইলে আত্মাদিবিষয়ক মিথ্যাজ্ঞানের সমুচ্ছেদ হয়, মিথ্যাজ্ঞান সমুচ্ছিন্ন হইলে রাগদ্বেষ-রূপ দোষ অপগত হইয়া থাকে, দোষের অপগমে প্রবৃত্তির অর্থাৎ কাম্য ও নিষিদ্ধ কর্মের অপগম হয় অর্থাৎ ঐ সকল কর্মের অনুষ্ঠান হয় না। প্রবৃত্তি অপগত হইলে জন্মের সমুচ্ছেদ অর্থাৎ আত্যন্তিক উপরম হয়। জন্ম উপরত হইলে দুঃখের আত্যন্তিক বিনিবৃত্তি হইয়া থাকে। দুঃখের ঈদৃশ আত্যন্তিক বিনিবৃত্তিই শাস্ত্রসম্মত নিঃশ্রেয়স বা মুক্তি। পূর্বকথিত প্রণালীতেই আত্মাদিবিষয়ক তত্ত্বজ্ঞান নিঃশ্রেয়সের কারণ হইয়া থাকে।

মিথ্যাজ্ঞানের নিবর্তক তত্ত্বজ্ঞানকে কিরণাবলীকার প্রত্যক্ষাত্মক বলিয়াছেন। কারণ সংসারের নিদান যে আত্মাদিবিষয়ক মিথ্যাজ্ঞান তাহা প্রাত্যক্ষিক। প্রাত্যক্ষিক ভ্রম পরোক্ষ তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা খণ্ডিত হয় না বলিয়াই মিথ্যাজ্ঞানের নাশক তত্ত্বজ্ঞানকে প্রাত্যক্ষিক বলা হইয়াছে। ইহা আমরা জানি যে, উক্ত আত্মাদিবিষয়ক প্রাত্যক্ষিক তত্ত্বজ্ঞান লৌকিক উপায়ে উৎপন্ন হয় না। এজন্য তাদৃশ তত্ত্বজ্ঞান কোন্ উপায়ে উৎপন্ন হইতে পারে ইহা অবশ্যই জিজ্ঞাসিত হইবে। এই জিজ্ঞাসার উত্তরেই কিরণাবলীকার 'তচ্চ ঈশ্বরচোদনাভিব্যক্তাদ্ ধর্মাৎ' এই প্রশস্তপাদ-পঙ্‌ক্তির অবতারণা করিয়াছেন। ঐ পঙ্‌ক্তিতে যে তৎ-পদটী ব্যবহৃত হইয়াছে তাহা পূর্বকথিত তত্ত্বজ্ঞানের পরামর্শ করিয়াছে। প্রশস্তপাদ ইহাই বলিয়াছেন যে, আত্মাদি-

---

১। বৈশেষিক সূত্রে…সাধর্ম্যবৈধর্ম্যাভ্যাং তত্ত্বজ্ঞানাৎ…(১।১।৪) এইরূপ পাঠ মুদ্রিত পুস্তকে পাওয়া যায়। কিন্তু প্রশস্তপাদগ্রন্থের মুদ্রিত সংস্করণে 'সাধর্ম্যবৈধর্ম্যাভ্যাং তত্ত্বজ্ঞানাৎ' এবং 'সাধর্ম্যবৈধর্ম্যতত্ত্বজ্ঞানাৎ' এই দ্বিবিধ পাঠই পাওয়া যায়।

বিষয়ক তত্ত্বজ্ঞান যাহা সংসারনিদান ভ্রমজ্ঞানকে সমূলে উন্মূলিত করিবে তাহা লৌকিক উপায়ে উৎপন্ন হয় না, কিন্তু যোগ-রূপ অলৌকিক উপায়েই উৎপন্ন হইয়া থাকে। ঈশ্বরীয় চোদনার দ্বারা অভিব্যক্ত অর্থাৎ বেদপ্রতিপাদিত যোগ হইতে সমুৎপন্ন ধর্মবিশেষের সাহায্যেই পূর্বোক্ত তত্ত্বজ্ঞানের উদয় হয়। ঐ তত্ত্বজ্ঞান প্রাত্যক্ষিক মিথ্যাজ্ঞানের নিবর্তন করিয়া উপরিবর্ণিত প্রণালীতে নিঃশ্রেয়সের জনক হয়। ঈশ্বরচোদনা বলিতে বেদকে বুঝিতে হইবে। কারণ ন্যায়বৈশেষিক মতে ঈশ্বরকে বেদকর্তা বলা হইয়াছে। সেই বেদের দ্বারা অভিব্যক্ত অর্থাৎ বোধিত যে ধর্ম বা যোগজ শুভাদৃষ্টবিশেষ তাহাই প্রদর্শিত তত্ত্বজ্ঞানের উপায়। প্রথমতঃ শ্রুতিবাক্য হইতে আত্মতত্ত্ব জানিতে হইবে। পরে শাস্ত্রনির্দিষ্ট সাধর্ম্য ও বৈধর্ম্য অর্থাৎ সাধারণধর্ম ও অসাধারণ-ধর্মকে অবলম্বন করিয়া আত্মতত্ত্বের মনন করিতে হইবে।[১] এই মননকেই তত্ত্ববিবেচনা বলা হইয়াছে। তত্ত্ব বিবেচিত হইলে উহার শ্রুতিস্মৃতিবিহিত ধ্যানাত্মক নিদিধ্যাসন-রূপ যে ধর্ম তাহার অনুষ্ঠান করা আবশ্যক। ঈদৃশ অনুষ্ঠানই শাস্ত্রে নিবৃত্তি-লক্ষণ ধর্ম নামে অভিহিত হইয়াছে। এই ধর্মানুষ্ঠানের ফলে শুভাদৃষ্টবিশেষ লাভ করা যায়। ইহার অপর নাম যোগজ ধর্ম। পরিপক্ক হইয়া কার্যোন্মুখ হইলে ইহার সহায়ে আত্মতত্ত্বের অপরোক্ষ অনুভব হইয়া থাকে। পূর্বোক্ত যোগাভ্যাস শ্রদ্ধাসহকারে নিরন্তর কর্তব্য।

কিরণাবলীর রহস্য-টীকাকার মথুরানাথ তর্কবাগীশ 'তচ্চ ঈশ্বরচোদনাভি-ব্যক্তাদ্ ধর্মাদেব' এই প্রশস্তপাদগ্রন্থের একটী মৌলিক ব্যাখ্যা প্রণয়ন করিয়া-ছেন। তিনি 'তচ্চ' এই স্থলে সাধর্ম্যবৈধর্ম্যরূপ-হেতু-জন্য আত্মাদিবিষয়ক অনুমিত্যাত্মক পরোক্ষ তত্ত্বজ্ঞানকেই তৎ-পদের অর্থ বলিয়াছেন। তৎ-পদের এই অর্থ প্রশস্তপাদের গ্রন্থের সহিত অধিকতর সামঞ্জস্যপূর্ণ বলিয়া মনে হয়।[২]

---

১ পরস্পরবিরোধী বিভিন্ন শ্রুতিবাক্যের বিচারাত্মক তাৎপর্যনির্ণয়ও মননের মধ্যে পরিগণিত হইবে। বেদান্তমতে ইহাকে শ্রবণ বলা হইয়াছে।

২ ভাষ্যে তচ্চেতি। সাধর্ম্যবৈধর্ম্যহেতুকতত্ত্বজ্ঞানঞ্চেত্যর্থঃ। ঈশ্বরচোদনেতি। ঈশ্বরচোদনা বেদঃ। তেনাভিব্যক্তঃ কথিতো যো ধর্মো নিদিধ্যাসনরূপস্তস্মাদেব তৎসহকারেণৈব নিঃশ্রেয়সহেতুরিত্যনু-ষজ্যতে। এতচ্চ সমাধিসৌকর্যাদুক্তম্। বস্তুতস্তু মননস্যানুমিতিত্বব্যাপ্যবৈজাত্যেনৈব মোক্ষজনকত্বং, তচ্চ বৈজাত্যং সংসারিতাকালীনসাধর্ম্যাদিহেতুকতত্ত্বজ্ঞানব্যাবৃত্তমতো ন ততো মুক্তিরিত্যপি বোধ্যমিত্যেব ভাষ্যব্যাখ্যানং জ্যায়ঃ। রহস্য, পৃঃ ৫৮-৫৯

কারণ পূর্ববর্তী প্রশস্তপাদ-গ্রন্থে সাধর্ম্যবৈধর্ম্যহেতুক তত্ত্বজ্ঞানই উল্লিখিত আছে। এ স্থলে জিজ্ঞাসা হইতে পারে যে, যাঁহারা শ্রদ্ধার সহিত বৈশেষিক শাস্ত্র অধ্যয়ন করেন তাঁহাদের সকলেরই ত তাদৃশ মননাত্মক তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইয়া থাকে অথচ তাঁহারা সকলেই সংসারী জীব। সুতরাং পূর্বোক্ত তত্ত্বজ্ঞানকে কিরূপে মোক্ষের হেতু বলা যাইতে পারে। ইহার সমাধানেই প্রশস্তপাদ 'ঈশ্বরচোদনাভিব্যক্তাদ্ ধর্মাদেব' এই গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন। ঐ গ্রন্থের দ্বারা বলা হইয়াছে যে, বেদকথিত নিদিধ্যাসন-রূপ নিবৃত্তিধর্মের সহায়তায় উক্ত মননাখ্য তত্ত্বজ্ঞান মোক্ষ আনয়ন করে, অন্যথা নহে। ইহার অভিপ্রায় এই যে, নিবৃত্তি-লক্ষণ ধর্মের অনুষ্ঠানের ফলে পরবর্তিকালীন আত্মতত্ত্বের মননে একটী বৈলক্ষণ্য আসিয়া উপস্থিত হয়। ঐ বিলক্ষণ মননই অজ্ঞাননিবৃত্তির দ্বারা মোক্ষ আনয়ন করে, সাধারণ মনন নহে। অতএব ইহা দেখা যাইতেছে যে, মথুরানাথের মতে সংসারদশার মনন মোক্ষজনক না হইলেও নিবৃত্তিলক্ষণ-ধর্মাচরণের পরবর্তী মনন অজ্ঞাননিবৃত্তির দ্বারা মোক্ষজনক হইয়া থাকে। এই ব্যাখ্যা সম্পূর্ণ নূতন এবং প্রশস্তপাদের গ্রন্থের সাক্ষাৎ অনুবর্তী বলিয়াই আমাদের মনে হয়। অপবর্গনিরূপণ-প্রসঙ্গে আচার্য প্রশস্তপাদ পদার্থতত্ত্বজ্ঞানকে অজ্ঞাননিবৃত্তির কারণ বলিয়াছেন। ঐ তত্ত্বজ্ঞান যে সাক্ষাৎকারাত্মক হইবে ইহা প্রশস্তপাদ কণ্ঠতঃ বলেন নাই। যদিও কিরণাবলীকার প্রভৃতি অপরাপর ব্যাখ্যাতৃগণ পদার্থতত্ত্বজ্ঞানকে আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকারের কারণরূপে গ্রহণ করিয়া পদার্থতত্ত্বজ্ঞান এবং তজ্জন্য অন্য একটী আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকার-নামক জ্ঞান কল্পনা করিয়াছেন এবং পরবর্তী ঐ সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞানের দ্বারাই অজ্ঞাননিবৃত্তির কথা বলিয়াছেন তথাপি মূলগ্রন্থে উক্ত দ্বিবিধ জ্ঞান কণ্ঠতঃ কথিত হয় নাই।

আচার্য ব্যোমশিব '……সাধর্ম্যবৈধর্ম্যতত্ত্বজ্ঞানং নিঃশ্রেয়সহেতুঃ' এই গ্রন্থস্থ তত্ত্বজ্ঞান-পদের দ্বারা সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞান পর্যন্ত আক্ষিপ্ত হইবে কি না সে বিষয়ে কোন ব্যাখ্যা প্রণয়ন করেন নাই। সুতরাং তাঁহার মতে শাস্ত্রবর্ণিত-সাধর্ম্যবৈধর্ম্য লিঙ্গজনিত মননাত্মক তত্ত্বজ্ঞানকেই মোক্ষের হেতু বলিয়া বুঝিতে হইবে। উক্ত তত্ত্বজ্ঞান নিত্যনৈমিত্তিকাদি-কর্ম-জন্য ধর্মের দ্বারা পরিপুষ্ট হইয়া মোক্ষ আনয়ন করে। আচার্য ব্যোমশিব জ্ঞান ও কর্মের সমুচ্চয়-বাদী। যদিও আমাদের ন্যায় সংসারী জীবেরও শাস্ত্রীয়-সাধর্ম্যবৈধর্ম্য-লিঙ্গ-

জনিত মননাত্মক তত্ত্বজ্ঞান আছে এবং মোক্ষ নাই, তথাপি মোক্ষের প্রতি উক্ত তত্ত্বজ্ঞান অন্বয়ব্যভিচারী হইবে না। কারণ নিত্যনৈমিত্তিকাদি-কর্মজন্য ধর্ম-রূপ সহকারী কারণের অভাববশতঃই সংসারী জীবের ক্ষেত্রে মুক্তির অভাব বুঝিতে হইবে। এই প্রণালীতেই মোক্ষ ও তত্ত্বজ্ঞানের কার্যকারণভাব আচার্য ব্যোমশিবের অভিমত বলিয়া মনে হয়।

'তচ্চ ঈশ্বরচোদনাভিব্যক্তাদ্ ধর্মাদেব' এই গ্রন্থের ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে ব্যোম-শিবাচার্য বলিয়াছেন যে, যদি শাস্ত্রপ্রতিপাদিত-সাধর্ম্যবৈধর্ম্যাদি-লিঙ্গজনিত তত্ত্বজ্ঞানই মুক্তির প্রতি কারণ হয়, তাহা হইলে সূত্রকারের তাদৃশ তত্ত্বজ্ঞান স্বীকার করা যায় না। তাঁহার সময়ে পদার্থধর্মসংগ্রহ প্রভৃতি এমন কোন গ্রন্থ ছিল না যাহার সাহায্যে সাধর্ম্যবৈধর্ম্যাদি জানিয়া তিনি সাধর্ম্যবৈধর্ম্যাদি-লিঙ্গজনিত তত্ত্বজ্ঞান সংগ্রহ করিতে পারেন।[১] এই আপত্তির উত্তরেই প্রশস্ত-পাদ 'তচ্চ' ইত্যাদি গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন। ইহার অভিপ্রায় এই যে, তৎ অর্থাৎ তাদৃশ তত্ত্বজ্ঞান বেদপ্রতিপাদিত ধর্মের সাহায্যেও উৎপন্ন হইয়া থাকে। 'ধর্মাদেব' এই স্থলে এব-কার 'অপি'র অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে বলিয়া বুঝিতে হইবে।[২] এক্ষণে আর পূর্বোক্ত আপত্তি হইবে না। কারণ শাস্ত্রের সাহায্যে সম্ভব না হইলেও সূত্রকার বেদবিহিত ধর্মের সাহায্যে সাধর্ম্যবৈধর্ম্য জানিয়া তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়াছিলেন। 'বেদবোধিত ধর্মের সাহায্যে সাধর্ম্যবৈধর্ম্য জানিয়া ইনি তত্ত্বজ্ঞান লাভ করুন' এইরূপ সঙ্কল্প ঈশ্বরের আছে। এই কারণেই ব্যোমশিবাচার্য মনে করিতেন যে, বৈদিক ধর্মের সাহায্যেও তত্ত্বজ্ঞান লাভ করা যায়। তিনি পূর্বোক্ত সঙ্কল্পকেই ঈশ্বর-চোদনা বলিয়াছেন। ঈশ্বরসঙ্কল্প-রূপ চোদনার দ্বারা অভিব্যক্ত (সহকৃত) অর্থাৎ ফলোন্মুখীকৃত ধর্মের ফলেও সাধর্ম্যবৈধর্ম্য জানা সম্ভব।[৩] ইহাই

---

১ তথ হি যদি সংগ্রহাদেব তত্ত্বজ্ঞানং, সূত্রকারস্য ন স্যাৎ, সংগ্রহাভাবাৎ। ব্যোমবতী (দ্রব্যগ্রন্থ, উদ্দেশ প্রকরণ) পৃঃ ৩৩

২ তথা হ্যস্মদাদেঃ সংগ্রহাদেব তত্ত্বজ্ঞানং যচ্চ সূত্রকারস্য জ্ঞানং তচ্চেশ্বরচোদনাভিব্যক্তাদ্ ধর্মাদিবিশেষাদেবেতি। ন চ স এবাস্ত্বিতি বাচ্যম্, অস্মদাদেস্তথাবিধধর্মাভাবাৎ। তথা সংগ্রহাদ্ ভগবতোঽব তত্ত্বজ্ঞানম্। যদি নাম তচ্চেশ্বরচোদনাভিব্যক্তাদ্ ধর্মাদেবেতি সমুচ্চীয়মানাবধারণম-নির্দিষ্টপ্রতিষেধার্থম্। ঐ

৩ ঈশ্বরস্য চোদনা সঙ্কল্পবিশেষোঽস্যেমমস্মাৎ সম্পত্ত্যাদিতি। তস্মাভিব্যক্তাৎ সহকৃতাদ্ধর্মাৎ তত্ত্বজ্ঞানমিতি। ঐ

ব্যোমশিবাচার্যের নিগূঢ় অভিপ্রায়। মোক্ষনিরূপণ-প্রসঙ্গেও ব্যোমশিবাচার্য শাস্ত্রাভ্যাসজনিত তত্ত্বজ্ঞানকেই মোক্ষের জনক বলিয়াছেন। সেই স্থলেও মোক্ষের উপযোগিরূপে তিনি উক্ত তত্ত্বজ্ঞান ভিন্ন অন্য কোন সাক্ষাৎকারাত্মক তত্ত্বজ্ঞানের উল্লেখ করেন নাই। সুতরাং তাঁহার মতানুসারেও মথুরানাথের মত সমর্থিত হইতে পারে।

'ষণ্ণাং পদার্থানাং সাধর্ম্যবৈধর্ম্যতত্ত্বজ্ঞানং নিঃশ্রেয়সহেতুঃ' এই প্রশস্তপাদ-গ্রন্থের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞান ও নিঃশ্রেয়সের কার্যকারণভাব কথিত হইয়াছে। 'তচ্চ ঈশ্বরচোদনাভিব্যক্তাদ্ ধর্মাদেব' এই গ্রন্থের ব্যাখ্যায় ন্যায়কন্দলীকার বলিয়াছেন যে, যদি পূর্বোক্ত মূলগ্রন্থের অনুসারে তত্ত্বজ্ঞানকেই নিঃশ্রেয়সের কারণ-রূপে গ্রহণ করা হয়, তাহা হইলে 'যতোঽভ্যুদয়নিঃশ্রেয়সসিদ্ধিঃ স ধর্মঃ' (বৈ সূ. ১।১।২) এই সূত্রের সহিত উক্ত গ্রন্থের বিরোধ হইবে।[১] কারণ সূত্রে ধর্মই নিঃশ্রেয়সের কারণ-রূপে বর্ণিত হইয়াছে। এই বিরোধের সমাধানেই ন্যায়-কন্দলীকার 'তচ্চ ঈশ্বরচোদনাভিব্যক্তাদ্ ধর্মাদেব' এই গ্রন্থস্থ তৎ-পদটীর নিঃশ্রেয়স-রূপ অর্থ প্রদর্শন করিয়াছেন। সুতরাং প্রশস্তপাদ ধর্মকেই মুক্তির কারণ বলায় সূত্রের সহিত তাঁহার গ্রন্থের কোন বিরোধ হয় নাই বলিয়াই ন্যায়কন্দলীকার মনে করেন।[২] যদিও প্রশস্তপাদ 'ষণ্ণাং পদার্থানাম্...' ইত্যাদি পূর্ববর্তী গ্রন্থে তত্ত্বজ্ঞানকে নিঃশ্রেয়সের কারণ বলিয়াছেন ইহা সত্য, তথাপি তিনি উক্ত গ্রন্থের দ্বারা মুক্তির জনক যে ধর্ম তাহার উৎপাদক বলিয়াই তত্ত্বজ্ঞানকে মুক্তির প্রয়োজক-রূপে বর্ণনা করিয়াছেন, ইহাই বুঝিতে হইবে। ধর্ম হইলেই যে মুক্তি হইয়া যাইবে, এরূপ নহে। ঐ ধর্মও ঈশ্বরের ইচ্ছার দ্বারা ফলোন্মুখ হইলেই মুক্তি আনয়ন করিবে, অন্যথা নহে—এই অর্থ বুঝাইবার জন্যই 'তচ্চ ধর্মাদেব' এইরূপ না বলিয়া 'তচ্চ ঈশ্বরচোদনাভিব্যক্তাদ্ ধর্মাদেব' এইরূপ বলা হইয়াছে। গ্রন্থস্থ ঈশ্বরচোদনা-পদটী ঈশ্বরেচ্ছা-অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে। ঈশ্বরেচ্ছার দ্বারা অভিব্যক্ত অর্থাৎ ফলোন্মুখ যে ধর্ম তাহা হইতেই মুক্তি হয়। ন্যায়কন্দলীকারের মতানুসারে ইহাই প্রশস্তপাদ-গ্রন্থের অর্থ হইবে। 'তচ্চ' এইরূপে চ-কারের দ্বারা সাধর্ম্যবৈধর্ম্য-তত্ত্বজ্ঞান ও ধর্ম এই উভয়ের

---

১ ননু যদি তত্ত্বজ্ঞানং নিঃশ্রেয়সহেতুস্তর্হি ধর্মো ন কারণম্। ততঃ সূত্রবিরোধঃ। ন্যায়কন্দলী, পৃঃ ৭

২ তন্নিঃশ্রেয়সং ধর্মাদেব ভবতি, দ্রব্যাদিতত্ত্বজ্ঞানং তস্য কারণত্বেন নিঃশ্রেয়সসাধনমিত্যভিপ্রায়ঃ। ঐ

সমুচ্চয়কে মুক্তির প্রতি কারণ বলা হইয়াছে ; একক ধর্ম মুক্তির কারণ নহে। ইহার দ্বারা বুঝা যাইতেছে যে, কন্দলীকার জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদী ছিলেন।

এই প্রসঙ্গে এ কথা বলা আবশ্যক যে, এই স্থলের কন্দলীগ্রন্থের সহিত অপবর্গপ্রকরণস্থ কন্দলীগ্রন্থের সামঞ্জস্য নাই। কারণ অপবর্গপ্রকরণে ন্যায়কন্দলীকার সাধর্ম্যবৈধর্ম্যবিষয়ক তত্ত্বজ্ঞান এবং আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকার এই দুইটী জ্ঞান স্বীকার করিয়া প্রথমটীকে আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকারের দ্বারা মুক্তির প্রতি প্রয়োজক বলিয়াছেন। এই দুইটী জ্ঞানের মধ্যে প্রথমটী দ্বিতীয়টীর কারণ। আচার্যের উপদেশ হইতে সাধর্ম্যবৈধর্ম্যতত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হয়। পরে উহা শ্রবণ-মনন-নিদিধ্যাসনাদি ক্রমে আত্মতত্ত্বের সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞান উৎপাদন করে। ঐ সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞানই অজ্ঞাননিবৃত্তির দ্বারা মোক্ষ আনয়ন করে, ইহাই তিনি ঐ স্থলে বলিয়াছেন। কিন্তু এই স্থলে তিনি সাধর্ম্যবৈধর্ম্যতত্ত্বজ্ঞানকে ধর্মের কারণ বলিয়াছেন। অপবর্গপ্রকরণে যে জ্ঞানকে ধর্মের কারণ বলা হইয়াছে তাহাকে সাধর্ম্যবৈধর্ম্যতত্ত্বজ্ঞান নামে অভিহিত করা হয় নাই এবং কন্দলীকারও ঐ স্থলে সাধর্ম্যবৈধর্ম্যতত্ত্বজ্ঞানকে নিষ্কামকর্মাদি-রূপ ধর্মের কারণ বলেন নাই।[১] কিন্তু এই স্থলে তিনি তাহাই বলিলেন। সুতরাং আমাদের মনে হয় যে, উভয় স্থলের গ্রন্থের সামঞ্জস্য নাই।

---

১ জ্ঞানপূর্বকাৎ কৃতাদসঙ্কল্পিতফলাদ্ বিশুদ্ধে কুলে জাতস্য দুঃখবিগমোপায়জিজ্ঞাসোরাচার্যমুপসঙ্গম্যোৎপন্নষট্‌পদার্থতত্ত্বজ্ঞানস্যাজ্ঞাননিবৃত্তৌ বিরক্তস্য রাগদ্বেষাভাবাৎ তজ্জয়োর্ধর্মাধর্ময়োরনুৎপত্তৌ পূর্বসঞ্চিতয়োশ্চোপভোগান্নিরোধে সন্তোষসুখং শরীরপরিচ্ছেদঞ্চোৎপাদ্য রাগাদিনিবৃত্তৌ নিবৃত্তিলক্ষণঃ কেবলো ধর্মঃ পরমার্থদর্শনজং সুখং কৃত্বা নিবর্ততে। তদা নিরোধান্নির্বীজস্যাত্মনঃ শরীরাদিনিবৃত্তিঃ, পুনঃ শরীরাদ্যনুৎপত্তৌ দগ্ধেন্ধনানলবদুপশমো মোক্ষ ইতি। প্র. পা., পৃঃ ১৫৩-৪

২ তস্মাৎ কর্মণো জ্ঞানপূর্বকাৎ কৃতাদস্য বিশুদ্ধে কুলে জন্ম ভবতি। অকুলীনস্য শ্রদ্ধা ন ভবতি, ন চাশ্রদ্দধানস্য জিজ্ঞাসা সম্পদ্যতে, ন চাজিজ্ঞাসোস্তত্ত্বজ্ঞানং, তদ্বিকলস্য চ নাস্তি মোক্ষপ্রাপ্তিঃ। অতো মোক্ষানুগুণমসঙ্কল্পিতফলং কর্ম বিশুদ্ধে কুলে জন্ম গ্রাহয়তি। বিশুদ্ধে কুলে জাতস্য প্রত্যহং দুঃখৈরভিহন্যমানস্য দুঃখবিগমোপায়ে জিজ্ঞাসা সম্পদ্যতে কুতো নু খল্বয়ং মম দুঃখোপরমঃ স্যাদিতি। স চৈবমাবির্ভূতজিজ্ঞাস আচার্যমুপগচ্ছতি। তস্য চাচার্যোপদেশাৎ ষণ্ণাং পদার্থানাং শ্রৌতং তত্ত্বজ্ঞানং জায়তে। তদনু শ্রবণমনননিদিধ্যাসনাদিক্রমেণ প্রত্যক্ষং ভবতি। উৎপন্নতত্ত্বজ্ঞানস্যাজ্ঞাননিবৃত্তৌ সবাসনবিপর্যয়জ্ঞাননিবৃত্তৌ বিরক্তস্য বিচ্ছিন্নরাগদ্বেষসংস্কারস্য রাগদ্বেষয়োরভাবাৎ তজ্জয়োর্ধর্মাধর্ময়োরনুৎপাদঃ.........। পূর্বসঞ্চিতয়োশ্চ ধর্মাধর্ম নিরোধ উপভোগান্ নিবৃত্তিফলহেতোশ্চ কর্মান্তরাৎ সন্তোষসুখং শরীরপরিচ্ছেদঞ্চোৎপাদ্য রাগাদিনিবৃত্তৌ নিবৃত্তিলক্ষণঃ কেবলো ধর্মঃ পরমার্থদর্শনজং সুখং কৃত্বা নিবর্ততে।.........। আভিমানিককার্যবিনিবোধাত্তদা নির্বীজস্যাত্মনঃ শরীরাদিনিবৃত্তৌ পুনঃ শরীরাদ্যনুৎপত্তৌ দগ্ধেন্ধনানলবদুপশমো মোক্ষঃ। ন্যায়কন্দলী, পৃঃ ২৮২-৮৩

উপস্কার-টীকায় শঙ্করমিশ্র সাক্ষাৎকারাত্মক তত্ত্বজ্ঞানকেই মুক্তির কারণ বলিয়াছেন। শাস্ত্রকথিত সাধর্ম্যবৈধর্ম্যাদিলিঙ্গ-জন্য যে ছয়টী পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান উহা নিদিধ্যাসন-রূপ নিবৃত্তি-লক্ষণ ধর্মের সহায়তায় আত্মতত্ত্বের সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞান উৎপাদন করে। এই প্রণালীতেই নিবৃত্তি-লক্ষণ ধর্ম অর্থাৎ নিদিধ্যাসন-রূপ যোগজ ধর্ম আত্মতত্ত্বের সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞান উৎপাদন করে বলিয়া শঙ্করমিশ্র মনে করেন। এই ব্যাখ্যার সহিত কিরণাবলীকারের ব্যাখ্যার সম্পূর্ণ সামঞ্জস্য আছে। সেতু-টীকাকার পদ্মনাভমিশ্রও উক্ত প্রণালীতেই মুক্তি ও তত্ত্বজ্ঞানের কার্যকারণভাব কল্পনা করিয়াছেন। সূক্তি-টীকাকার জগদীশ মুক্তির জনক তত্ত্বজ্ঞানকে কণ্ঠতঃ সাক্ষাৎকারাত্মক বলেন নাই। তিনি বলিয়াছেন যে, শাস্ত্রাভ্যাসজনিত তত্ত্বজ্ঞানের ন্যায় নিদিধ্যাসন-রূপ ধর্মও মুক্তির অন্যতম কারণ। সুতরাং শাস্ত্রাভ্যাসজনিত তত্ত্বজ্ঞান থাকিলেও যতক্ষণ পর্যন্ত নিবৃত্তি-লক্ষন ধর্ম অনুষ্ঠিত না হয় ততক্ষণ সংসারী জীবের মুক্তি হইবে না—ইহাই তিনি মনে করিতেন। ইহার দ্বারা আমাদের মনে হয় যে, জগদীশের মতে সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞানের প্রয়োজন নাই, অন্যথা তিনি নিদিধ্যাসন-রূপ যোগজ আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকারাত্মক তত্ত্বজ্ঞানকেই মুক্তির কারণ বলিতেন। কিন্তু তিনি তাহা বলেন নাই। শাস্ত্রাভ্যাসজনিত সাধর্ম্যবৈধর্ম্যতত্ত্বজ্ঞান এবং নিবৃত্তি-লক্ষণ ধর্ম, এই দুইটীকেই তিনি সমুচ্চিতভাবে মুক্তির কারণ বলিয়াছেন। মথুরানাথের ব্যাখ্যার সহিত এই ব্যাখ্যার সামঞ্জস্য দেখা যায়।

এতেন সত্ত্বশুদ্ধিদ্বারেণ আরাদুপকারকং কর্ম সন্নিপত্যোপকারকঞ্চ তত্ত্বজ্ঞানমিতি মন্তব্যম্। ন তু তুল্যকক্ষতয়া তৎসমুচ্চয়ঃ। নাপি জ্ঞানেন ধর্মো জন্যতে বিহিতত্বাদিতি ধর্মস্যৈব প্রাধান্যম্। দৃষ্টদ্বারেণৈবোপপত্তাবদৃষ্টকল্পনানবকাশাৎ। অন্যথা ভেষজাদিবিধিষ্বপি তথা কল্প্যেত। উপপত্তিবিরুদ্ধশ্চ জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়ঃ, কাম্যনিষিদ্ধয়োস্ত্যাগাদেব সমুচ্চয়ানুপপত্তেঃ। নাপি অসঙ্কল্পিতফলকাম্যকর্মসমুচ্চয়শ্চতুর্থাশ্রমাবধিবিরোধাৎ। যাবন্নিত্যনৈমিত্তিকসমুচ্চয়স্যাপি তত এবানুপপত্তেঃ। যত্যাশ্রমবিহিতকর্মণা জ্ঞানস্য সমুচ্চয়

ইত্যপি নাস্তি তদভাবেঽপি গৃহস্থস্য জ্ঞানে সতি মুক্তেঃ। যতঃ স্মরতি, কর্মণৈব সংসিদ্ধিমাস্থিতা জনকাদয় ইতি। ন্যায়াগতধনস্তত্ত্বজ্ঞাননিষ্ঠোঽতিথিপ্রিয়ঃ শ্রাদ্ধকৃৎ সত্যবাদী চ গৃহস্থোঽপি হি মুচ্যতে। ন চ সাধ্যস্যাবৈচিত্র্যে সাধনবৈচিত্র্যমুপপদ্যতে। ন চ স্বর্গবদপবর্গেঽপি প্রকারভেদঃ সম্ভবতি। তস্মাত্তত্ত্বজ্ঞানমেব নিঃশ্রেয়সহেতুঃ। কর্মাণি ত্বনুৎপন্নজ্ঞানস্য জ্ঞানার্থিনস্তৎপ্রতিবন্ধকাধর্মনিবারণদ্বারেণ প্রায়শ্চিত্তবদুপযুজ্যন্তে। উৎপন্নজ্ঞানস্য ত্বন্তরালব্ধবৃষ্টেঃ কারীরীপরিসমাপ্তিবৎ প্রারব্ধাশ্রমধর্মসমাপনং লোকসংগ্রহার্থমিতি যুক্তমুৎপশ্যামঃ।

ইহার দ্বারা বুঝিতে হইবে যে, কর্ম সত্ত্বশুদ্ধির দ্বারা (অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞানোৎপত্তির প্রতিবন্ধক যে আত্মগত অধর্ম তাহার নিবৃত্তির দ্বারা) পরম্পরায় (মোক্ষের) উপকারক আর তত্ত্বজ্ঞান সাক্ষাদ্‌ভাবে (মোক্ষের) উপকারক (হয়); কিন্তু তাহাদের (অর্থাৎ কর্ম ও জ্ঞানের) সমুচ্চয় সমানভাবে (মোক্ষের উপকারক) নহে। ইহাও (যথার্থ) নহে যে, বিহিত বলিয়া (কর্মের ন্যায়) জ্ঞানের দ্বারা ধর্ম উৎপন্ন হয; অতএব ধর্মেরই (মোক্ষের প্রতি) প্রাধান্য। কারণ দৃষ্টের দ্বারাই উপপত্তি (অর্থাৎ সমাধান) সম্ভব হওয়ায় অদৃষ্ট-কল্পনার (কোন) অবকাশ নাই। অন্যথা ঔষধাদি-বিধিস্থলেও ঐরূপ কল্পনা (অর্থাৎ অদৃষ্টের দ্বারা আরোগ্য-রূপ ফলের কল্পনা) উচিত হইত। জ্ঞান ও কর্মের সমুচ্চয় যুক্তিবিরুদ্ধও বটে। যেহেতু কাম্য ও নিষিদ্ধ কর্মের বর্জন অবধারিত হওয়ায় (জ্ঞানের সহিত কর্মের) সমুচ্চয় উপপন্ন হইতে পারে না। ইহাও (যথার্থ) নহে যে, ফলাভিসন্ধি-বর্জিত কাম্য কর্মের সহিত (জ্ঞানের) সমুচ্চয় হইবে। কারণ উহাতে সন্ন্যাসাশ্রমবিধির সহিত বিরোধ উপস্থিত হয়। সেই কারণেই যাবতীয় নিত্য ও নৈমিত্তিক কর্মেরও জ্ঞানের সহিত

সমুচ্চয় অনুপপন্ন আছে। সন্ন্যাসাশ্রমবিহিত কর্মের সহিত জ্ঞানের সমুচ্চয় হইবে, ইহাও (সত্য) নহে। কারণ তাহার অভাবেও (অর্থাৎ সন্ন্যাসাশ্রমবিহিত কর্মের অনুষ্ঠান না থাকিলেও) (কেবল) জ্ঞান থাকিলেই গৃহস্থের মুক্তি হইয়া থাকে, যেহেতু জনক প্রভৃতি (গৃহস্থগণ) কর্মের দ্বারাই সিদ্ধিপ্রাপ্ত হইয়াছিলেন—ইহা স্মৃতিতে (অর্থাৎ শ্রীমদ্‌ভগবদ্‌গীতায়) উল্লিখিত আছে। যিনি ন্যায্য উপায়ে ধন সংগ্রহ করেন, (যিনি) অতিথিপ্রিয়, সত্যবাদী, (ও) শ্রাদ্ধাদি কর্মের অনুষ্ঠাতা এইরূপ গৃহস্থও তত্ত্বজ্ঞাননিষ্ঠ হইলে নিশ্চতই মুক্ত হইয়া থাকেন (অতএব মুক্তিতে জ্ঞান ও কর্মের অর্থাৎ গার্হস্থ্যাদি-আশ্রম-বিহিত বা সন্ন্যাসাশ্রমবিহিত কর্মের সমুচ্চয় সম্ভব নহে)। সাধ্যের (অর্থাৎ ফলের) বৈচিত্র্য (অর্থাৎ বৈলক্ষণ্য) না থাকিলে কখনও সাধনের (অর্থাৎ কারণের) বৈচিত্র্য (কল্পনা) যুক্তিযুক্ত হয় না। ইহাও সম্ভব নহে যে, স্বর্গের ন্যায় মুক্তিতেও বৈলক্ষণ্য সম্ভব হইবে। সেজন্য কেবল তত্ত্বজ্ঞানই মুক্তির কারণ হইবে। যে পুরুষের তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হয় নাই অথচ যিনি তত্ত্বজ্ঞানার্থী তদীয় কর্মগুলি তত্ত্বজ্ঞানের প্রতিবন্ধক অধর্মের নিবারণ করিয়াই প্রায়শ্চিত্তের ন্যায় (মোক্ষে) উপযোগী হইয়া থাকে। 'কারীরী' যাগের সমাপ্তির পূর্বে বৃষ্টি হইলেও যেমন আরব্ধ যাগের পরিসমাপ্তি করা হয় সেইরূপ যাঁহার তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইয়াছে তাঁহার পক্ষেও পূর্বপ্রারব্ধ আশ্রমবিহিত ধর্মের (অর্থাৎ কর্মের) পরিসমাপন লোকশিক্ষার্থ কর্তব্য বলিয়াই আমরা (যুক্তিযুক্ত) মনে করি।

তত্ত্বজ্ঞানের ন্যায় নিত্য, নৈমিত্তিক প্রভৃতি কর্মের অনুষ্ঠানও সাক্ষাদ্‌ভাবে মোক্ষের উপযোগী বলিয়া কোন কোন আচার্য সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। যাঁহারা তত্ত্বজ্ঞান ও কর্মানুষ্ঠান, এই দুইটীকে সমপ্রধানভাবে মোক্ষের হেতু বলিয়া স্বীকার করেন তাঁহাদিগকে জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়বাদী বলা হইয়া থাকে। বলা বাহুল্য যে, জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদ বহুপ্রাচীন। কারণ ভাষ্যকার

বাৎস্যায়ন, আচার্য শঙ্কর প্রভৃতি শাস্ত্রকারগণ এই মতের বিরুদ্ধে তীব্র সমালোচনা করিয়াছেন।

যে সকল আচার্য জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয় সমর্থন করিয়াছেন তাঁহাদের মধ্যে ভট্টপাদ কুমারিল অন্যতম। শ্লোকবার্ত্তিকে তিনি বলিয়াছেন যে, আত্মতত্ত্ব-জ্ঞানের ফলে জীবের রাগ, দ্বেষ, মোহ প্রভৃতি দোষ ক্ষয়প্রাপ্ত হইয়া থাকে। সুতরাং যিনি জ্ঞানী পুরুষ তিনি আগামী জন্মের সহায়ক কোন নূতন অপূর্ব সংগ্রহ করেন না। দোষ-রূপ সহকারীর অভাবে তাঁহার পূর্বসঞ্চিত কর্মগুলি ফলজননে অসমর্থ হইয়া যায়।[১] আর ভোগের দ্বারা তাঁহার প্রারব্ধ কর্মগুলি ক্ষীণ হইয়া থাকে। কিন্তু ভট্টপাদ মনে করেন যে, যদি কোন ব্যক্তি জ্ঞানলাভের পরে জীবদ্দশায় নিত্য, নৈমিত্তিক প্রভৃতি কর্মের অনুষ্ঠান না করে তাহা হইলে সে অধর্ম অর্জন করিতে থাকে এবং পাপ অর্জিত হইলে অবশ্যই তাহাকে আগামী জন্মে পাপের ফল ভোগ করিতে হয়। এ স্থলে এরূপ আপত্তি হইতে পারে যে, জ্ঞানী পুরুষের সঞ্চিত কর্মগুলি যদি রাগ-দ্বেষ-মোহ-রূপ সহকারীর অভাবে নিজ নিজ ফল প্রদান করিতে অসমর্থ হয়, তাহা হইলে নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্মের অকরণ-জন্য অধর্মই বা উক্ত সহকারীর অভাবে কিরূপে ফলপ্রসবে সমর্থ হইতে পারে। সুতরাং নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্মের অনুষ্ঠান না করিলে জ্ঞানী পুরুষে যদি অধর্ম উৎপন্নও হয় তাহা হইলেও সেই অধর্ম ফলপ্রদান করিতে পারিবে না। এইরূপ হইলে জ্ঞানোৎপত্তির পরে মোক্ষার্থী পুরুষের পক্ষে নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্মের অনুষ্ঠান নিষ্প্রয়োজন হওয়ায় জ্ঞানের ন্যায় ঐ সকল কর্মের অনুষ্ঠানও কেমন করিয়া মোক্ষে সাক্ষাদ্ভাবে উপযোগী হইতে পারে।

ইহার উত্তরে আমরা বলিতে পারি যে, পূর্বোক্ত আপত্তি সঙ্গত হইবে না। কারণ ইহা সকলেই স্বীকার করিয়াছেন যে, জ্ঞানোৎপত্তির পরেও জীবদ্দশায় পুরুষ প্রারব্ধ কর্মের ফল ভোগ করে। অতএব ইহা দেখা যাইতেছে যে, কর্মমাত্রই ফলপ্রদানের জন্য রাগ-দ্বেষ-মোহ-রূপ সহকারীর অপেক্ষা রাখে না। কারণ ঐরূপ হইলে জ্ঞানী ব্যক্তির প্রারব্ধ-ভোগ উপপন্ন হইতে পারে না। সুতরাং প্রারব্ধ কর্মের ন্যায় বর্তমান শরীরে উৎপন্ন কর্মের ফলভোগে পূর্বোক্ত

---

১ জ্ঞানের দ্বারা দোষ-রূপ সহকারী ক্ষয়প্রাপ্ত হয় বলিয়াই শাস্ত্রে জ্ঞানকে সঞ্চিত কর্মের দাহক বলিয়া বর্ণনা করা হইয়াছে।

সহকারীর অপেক্ষা নাই। এজন্য নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্মের অনুষ্ঠান না করিলে বর্তমান জন্মে যে পাপ উৎপন্ন হয় রাগ-দ্বেষ-মোহ ব্যতিরেকেও তাহা নিজ ফল প্রদান করিবে। অতএব ভট্টপাদ বলিয়াছেন যে, বর্তমান জন্মে উৎপন্ন তাদৃশ অধর্ম হইতে নিষ্কৃতি পাইবার জন্য মোক্ষার্থী জ্ঞানী পুরুষও নিশ্চয়ই নিত্য-নৈমিত্তিকাদি কর্মের অনুষ্ঠান করিবেন।[১]

মীমাংসাদর্শনের ব্যাকরণাধিকরণের তন্ত্রবার্ত্তিকে ভট্টপাদ প্রকারান্তরেও জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদ সমর্থন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, 'তরতি শোকমাত্মবিৎ' ইত্যাদি বৈদিক বাক্যের দ্বারা আত্মজ্ঞানকে শোকোত্তরণের অর্থাৎ আত্যন্তিকদুঃখনিবৃত্তি-রূপ মোক্ষের কারণ বলা হইয়াছে। উক্ত আত্মজ্ঞান যে অভ্যুদয়ফলক অশ্বমেধ-যাগ প্রভৃতির ন্যায় অদৃষ্টের দ্বারা মোক্ষ-রূপ ফল প্রদান করে তাহা নহে, কিন্তু উহা যুক্তিসিদ্ধ উপায়েই ফলদানে সমর্থ হয়। যতক্ষণ আত্মার শরীর সম্বন্ধের সম্ভাবনা থাকে ততক্ষণ আত্যন্তিক-দুঃখনিবৃত্তি-রূপ মোক্ষের কল্পনা সম্ভব হয় না। উৎপত্তি-ধ্বংসশীল শরীরের সহিত আত্মার সম্বন্ধ থাকিলে উহা কখনই দুঃখরহিত হইতে পারে না। এই কারণেই ইহা বুঝা যাইতেছে যে, মুমুক্ষুকে অবশ্যই অশরীর হইতে হইবে। আত্মজ্ঞান উৎপন্ন হইলে পুরুষ অনায়াসেই অশরীর হইয়া যায়। মোহ না থাকায় জ্ঞানী ব্যক্তির রাগ বা দ্বেষ উৎপন্ন হয় না। রাগ বা দ্বেষের প্রভাবেই পুরুষ কাম্য বা নিষিদ্ধ কর্মের অনুষ্ঠান করিয়া ধর্মাধর্ম-রূপ আগামী শরীরের বীজ সংগ্রহ করে। সুতরাং আত্মজ্ঞ পুরুষ আগামী জন্মের বীজ সংগ্রহ করেন না। ভোগের দ্বারা প্রারব্ধ কর্মসমূহের ক্ষয় হইলে মৃত্যুর পরে আত্মা সর্বথা অশরীর বা বিদেহ হইয়া যায় এবং জ্ঞানী পুরুষের অপবর্গ-সিদ্ধি হয়। এইভাবেই জ্ঞানের দ্বারা দৃষ্ট উপায়ে আত্মা মুক্ত হইয়া থাকে। জ্ঞান ও মোক্ষের এই লোকসিদ্ধ কার্যকারণভাবের দ্বারাই বুঝা যাইতেছে যে, ভট্টপাদ নৈয়ায়িকগণের ন্যায় জীবন্মুক্তিকে মুখ্য মুক্তি বলিয়া স্বীকার

---

১ তত্র জ্ঞাতাত্মতত্ত্বানাং ভোগাৎ পূর্বক্রিয়াক্ষয়ে। উত্তরপ্রচয়াসত্ত্বাদ্দেহো নোৎপদ্যতে পুনঃ।
কর্মজন্যোপভোগার্থং শরীরং ন প্রবর্ত্ততে। তদভাবে ন কশ্চিদ্ধি হেতুস্তত্রাবতিষ্ঠতে॥
মোক্ষার্থী ন প্রবর্ত্তেত তত্র কাম্যনিষিদ্ধয়োঃ। নিত্যনৈমিত্তিকে কুর্যাৎ প্রত্যবায়জিহাসয়া॥
শ্লোকবার্ত্তিক, সম্বন্ধাক্ষেপপরিহার, ১০৮-১০

তেন মোক্ষার্থিভি র্ন বিবেকজ্ঞানমাত্রেণ কৃতার্থম্মন্যমানৈঃ স্থাতব্যং কিন্ত্বেবং কর্তব্যম্।
ন্যায়রত্নাকর, পৃঃ ৬৭১

করেন নাই। ভাট্ট ও নৈয়ায়িক মতে জীবন্মুক্তি বলিতে তত্ত্বজ্ঞানকেই বুঝিতে হইবে—উহা আত্যন্তিকদুঃখনিবৃত্তি-স্বরূপ নহে, কারণ জীবদ্দশায় উহা কোন প্রকারেই সম্ভব হয় না।

পূর্বোক্তরূপে জ্ঞান মোক্ষের উপযোগী হইলেও উহাই একমাত্র সাক্ষাদ্ভাবে মোক্ষের উপযোগী, সমপ্রধানভাবে অন্য কোনও ক্রিয়াদি মোক্ষে আবশ্যক হয় না, ইহা ভট্টপাদের অভিপ্রেত নহে। কারণ যে যুক্তিতে আমরা জ্ঞানের মোক্ষোপযোগিত্ব পাই সেই যুক্তিতেই নৈত্যনৈমিত্তিকাদি বিভিন্নাশ্রমবিহিত কর্মেরও মোক্ষোপযোগিত্ব পাইয়া থাকি। অর্থাৎ জ্ঞানের ন্যায় ঐ সকল কর্মের অনুষ্ঠানও তুল্যভাবে অশরীরত্ব-লাভের সহায়ক হইয়া থাকে। নিত্য-নৈমিত্তিক কর্মের অননুষ্ঠানে প্রত্যবায় হয়, ইহা ভট্টপাদের সিদ্ধান্ত। অতএব ঐ সকল কর্মের অনুষ্ঠান না করিলে জ্ঞানী পুরুষও আগামী জন্মের বীজ-স্বরূপ প্রত্যবায় সংগ্রহ করিবেন। আর ঐ সকল কর্মের অনুষ্ঠানে পূর্বার্জিত পাপের ক্ষয় হওয়ায় উহারা অশরীরত্ব-লাভের সহায়ক হইয়া থাকে। নিত্যনৈমিত্তিক কর্মের অনুষ্ঠানে পূর্বার্জিত দুরিত ক্ষীণ হইলে এবং অকরণ-জন্য প্রত্যবায় অনুৎপন্ন থাকিলে অবশ্যই ঐ অনুষ্ঠান তত্ত্বজ্ঞানের ন্যায়ই সমবলভাবে মোক্ষের উপযোগী হয় বলিয়া ভট্টপাদ বুঝিয়াছিলেন। নিত্য-নৈমিত্তিকাদি কর্মের অনুষ্ঠান অন্য প্রকরণে পঠিত হওয়ায় মোক্ষপ্রকরণ-পঠিত জ্ঞানের দ্বারা বাধাপ্রাপ্ত হইবে না এবং উহা জ্ঞানের অঙ্গও হইতে পারিবে না। অতএব ইহা সুস্পষ্টভাবে প্রতীয়মান হইতেছে যে, তত্ত্বজ্ঞান ও বিভিন্না-শ্রমোচিত নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্মের অনুষ্ঠান সমপ্রধানভাবেই মোক্ষের উপযোগী।[১]

ব্রহ্মসূত্রভাষ্যে ভাস্করাচার্য মোক্ষের প্রতি সমপ্রধানভাবে জ্ঞান ও কর্মের উপযোগ স্বীকার করিয়া উহার সমর্থনে বলিয়াছেন যে, পুনঃ পুনঃ অভ্যস্ত জ্ঞানের দ্বারা যেরূপ অবিদ্যাবাসনার ক্ষয় হয় সেইরূপ নিত্য, নৈমিত্তিক প্রভৃতি কর্মের যাবজ্জীবন অনুষ্ঠানের দ্বারা কর্মবাসনা ক্ষয়প্রাপ্ত হইয়া যায়। এইভাবে দ্বিবিধ বাসনার ক্ষয় হইলে জীব মুক্ত হইয়া থাকে, অন্যথা নহে।

১ ন চ জ্ঞানবিধানেন কর্মসম্বন্ধবারণম্। প্রত্যাশ্রমবর্ণনিয়তানি নিত্যনৈমিত্তিককর্মাণ্যপি পূর্বকৃতদুরিতক্ষয়ার্থমকরণনিমিত্তানাগতপ্রত্যবায়পরিহারার্থং চ কর্তব্যানি। ন চ তেষাং ভিন্ন-প্রয়োজনত্বাদ ভিন্নমার্গত্বাচ্চ বাধবিকল্পপরস্পরাঙ্গাঙ্গভাবাঃ সম্ভবন্তি। তন্ত্রবার্তিক, পৃঃ. ২৮৮

'আত্মা বারে দ্রষ্টব্যঃ শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যঃ' ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যস্থ 'নিদিধ্যাসিতব্যঃ' পদের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানের পুনঃ পুনঃ আবৃত্তির কথা বলা হইয়াছে। তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইলেই যে অজ্ঞান সর্বথা ক্ষীণ হইয়া যায় তাহা নহে। কারণ ঐরূপ হইলে 'নিদিধ্যাসিতব্যঃ' পদের দ্বারা জ্ঞানাভ্যাসের উল্লেখ নিষ্প্রয়োজন হইয়া যায়। সুতরাং শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য পর্যালোচনা করিলে ইহা বুঝা যায় যে, সকৃৎ-উৎপন্ন জ্ঞানের দ্বারা অবিদ্যা বাধাপ্রাপ্ত হইলেও সর্বথা উচ্ছিন্ন হয় না। অর্থাৎ ঐ অবস্থাতেও অবিদ্যাবাসনা থাকিয়া যায়। ঐ অবিদ্যাবাসনার সমুচ্ছেদের নিমিত্তই পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে 'নিদিধ্যাসিতব্যঃ' পদের দ্বারা জ্ঞানাভ্যাসের উল্লেখ করা হইয়াছে। পুনঃপুনঃ অভ্যস্ত জ্ঞানের দ্বারাই অবিদ্যাবাসনার ক্ষয় হয়। এইরূপ কর্মবাসনার ক্ষয় করিতে হইলেও যাবজ্জীবন বিভিন্নাশ্রমবিহিত নিত্য, নৈমিত্তিক প্রভৃতি কর্মের অনুষ্ঠান আবশ্যক হইবে। ঐভাবে অনুষ্ঠিত কর্মের দ্বারাই কর্মবাসনা সমূলে উচ্ছেদপ্রাপ্ত হয়। উক্ত দ্বিবিধ বাসনার মধ্যে কোন একটী বাসনা থাকিলেই মোক্ষলাভ সুদূরপরাহত হইয়া যায়। সুতরাং জ্ঞানের ন্যায় কর্মও মোক্ষে সাক্ষাদ্‌ভাবে উপযোগী হইবে।[১]

ভাস্করাচার্য জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়বাদের সমর্থনে শারীরকসূত্রকারকেও প্রমাণরূপে গ্রহণ করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, সূত্রকার স্বয়ংই যখন মোক্ষলাভে কর্মের উপযোগিতা স্বীকার করিয়াছেন তখন জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদ নিশ্চয়ই তাঁহার অনুমত।[২] 'সর্বাপেক্ষা চ যজ্ঞাদিশ্রুতেরশ্ববৎ'[৩] এই সূত্রের দ্বারা ভগবান্ বাদরায়ণ বলিয়াছেন যে মোক্ষে সকল কর্মেরই অপেক্ষা আছে। কারণ 'তমেব বেদানুবচনেন ব্রাহ্মণা বিবিদিষন্তি যজ্ঞেন দানেন

---

১ বিদিতে চাত্মতত্ত্বে প্রত্যয়াবৃত্তিলক্ষণং তদুপাসনমুপদিশ্যতে নিদিধ্যাসিতব্যো বিজ্ঞায় প্রজ্ঞাং কুর্বীতেতি। কর্মোপাসনয়োশ্চ সমুচ্চয়ো বক্ষ্যতে। অভেদজ্ঞানমভ্যস্যমানমজ্ঞানবাসনামুচ্ছিনত্তি রাগাদিবাসনাঞ্চ। কর্ম পুনঃ কর্মবাসনামিত্যুপরিষ্টাৎ স্থাস্যতি। ব্রহ্মসূত্রভাষ্য, ১।১।১, পৃঃ ৩

২ অত্র ক্রমঃ। যত্তাবদুক্তং ধর্মজিজ্ঞাসায়াঃ প্রাগপি ব্রহ্মজিজ্ঞাসোপপত্তেরিতি। তদযুক্তম্। অত্র হি জ্ঞানকর্মসমুচ্চযান্মোক্ষপ্রাপ্তিঃ সূত্রকারস্যাভিপ্রেতা। তথা চ বক্ষ্যতি। সর্বাপেক্ষা চ যজ্ঞাদিশ্রুতেরশ্ববৎ। ব্রহ্মসূত্রভাষ্য, ১।১।১, পৃঃ ২

৩ ব্রহ্মসূত্র, ৩.৪।২৬

তপসানাশকেন' এই শ্রুতির দ্বারা অপবর্গপ্রাপ্তিতে জ্ঞানের সহকারিরূপে যজ্ঞ, দান, তপস্যা প্রভৃতি কর্মের উল্লেখ রহিয়াছে। সুতরাং জ্ঞানের ন্যায় কর্মকেও মোক্ষের উপযোগী বলিয়া স্বীকার করা আবশ্যক। জ্ঞানী পুরুষেরও যেরূপ যাবজ্জীবন শম, দম প্রভৃতির অনুবর্তন প্রয়োজন হয়, সেইরূপ নিত্য, নৈমিত্তিক প্রভৃতি কর্মের অনুষ্ঠানও তাঁহার পক্ষে আবশ্যক হইয়া থাকে। সুতরাং ভাস্করাচার্য মনে করেন যে, বিভিন্নাশ্রমবিহিত নিত্য, নৈমিত্তিক প্রভৃতি কর্ম পরস্পর পরস্পরের সহকারিরূপে অবস্থিত হইয়াই মোক্ষলাভে উপযোগী হয়।[১]

আচার্য ভর্তৃপ্রপঞ্চ জ্ঞান ও কর্মের সমুচ্চয়বাদী ছিলেন। আচার্য শঙ্কর তাঁহাকে দ্বৈতাদ্বৈতবাদী বলিয়াছেন। উক্ত মতে ব্যক্ত ও অব্যক্ত এই দ্বিবিধ অবস্থাতেই ব্রহ্মকে পরমার্থসৎ বলা হইয়াছে। ইহার অভিপ্রায় এই যে, ব্রহ্ম হইতে আবির্ভূত ব্রহ্মাণ্ডই ব্রহ্মের ব্যক্ত অবস্থা এবং ব্রহ্মাণ্ড কারণে লয়প্রাপ্ত হইলে ব্রহ্মের যে কারণ-রূপে স্বরূপস্থিতি হয় তাহাই অব্যক্ত অবস্থা। ব্রহ্মাণ্ড-রূপে ব্যাকৃত ব্রহ্ম এবং ব্রহ্মাণ্ডের লয়াধার-রূপে অব্যাকৃত ব্রহ্ম এই উভয়ই পরমার্থসৎ। অবস্থার ভেদ হইলেও ব্রহ্মের কোনও বাস্তবিক ভেদ নাই। একই ব্রহ্ম কার্যরূপে ব্যাকৃত এবং কারণরূপে অব্যাকৃত হইয়া থাকেন। ব্রহ্মের ব্যাকৃত অবস্থা অর্থাৎ যাহা ব্রহ্মাণ্ড বা কার্য নামে কথিত আছে তাহা মিথ্যাভূত নহে, কিন্তু পরমার্থসৎ অর্থাৎ ব্রহ্মাত্মকই। জলের ফেন, তরঙ্গ, বুদ্‌বুদ্‌ প্রভৃতি বিভিন্ন অবস্থাগুলি যেমন জল হইতে অভিন্ন এবং জলরূপে সত্য সেইরূপ ব্রহ্ম হইতে সমুৎপন্ন জগৎও ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন এবং ব্রহ্মেরই ন্যায় পরমার্থসৎ। কার্যরূপে দ্বৈতাপন্ন ব্রহ্ম এবং কারণরূপে কার্যের লয়াধিষ্ঠান ব্রহ্ম, ইহারা পরস্পর ভেদরহিত। যেমন ফেন-তরঙ্গ-বুদ্‌বুদ্‌-রূপে পরিণত সলিল ও ফেন-তরঙ্গাদির লয়াধিষ্ঠান সলিলের মধ্যে কোন প্রভেদ নাই—একই সলিলের বিবিধ অবস্থা-মাত্রই, সেইরূপ ব্যাকৃত ও অব্যাকৃত ব্রহ্মের মধ্যে বস্তুতঃ কোন ভেদ নাই—উহারা একই।[২]

---

১ তমেতং বেদানুবচনেন ব্রাহ্মণা বিবিদিষন্তি যজ্ঞেন দানেন তপসানাশকেনেতি শ্রুতে র্জ্ঞানং প্রতি অপবর্গসিদ্ধৌ যজ্ঞাদয়স্তৃতীয়য়া বিভক্ত্যাঙ্গত্বেন প্রযাজাদিবদ্ বিধীয়ন্তে।........ ....। তস্মাদ্ যথৈব শমাদয়ো যাবজ্জীবমনুবর্ত্তন্তে বিদুষামপবর্গপ্রাপ্তয়ে তথাশ্রমকর্মাণীতি নাস্তরালে পরিত্যাগঃ। ব্রহ্মসূত্রভাষ্য, ৩।৪।২৬, পৃঃ ২০৭

২ বৃহদারণ্যকভাষ্য, পৃঃ ৭৩১

এই মতে মহাবাক্য-শ্রবণের ফলে যে শাব্দ ব্রহ্মজ্ঞান উৎপন্ন হয় তাহাকে অবিদ্যার নিবর্ত্তক বলিয়া স্বীকার করা হয় নাই। কারণ ঐরূপ ব্রহ্মজ্ঞান সত্ত্বেও অবিদ্যার অনুবৃত্তি দেখা যায় বলিয়াই তাঁহারা মনে করেন। এই কারণে শাব্দ ব্রহ্মজ্ঞানের পরে তন্মূলক নিদিধ্যাসন বা ধ্যান আবশ্যক হয়। এই ধ্যানের সহিত নিত্য, নৈমিত্তিক প্রভৃতি কর্ম্মের অনুষ্ঠান অপরিহার্যই থাকিবে বলিয়া ভর্তৃপ্রপঞ্চ মনে করেন। এই ধ্যান ব্যাকৃত ব্রহ্ম বা সূত্রাত্মা বিষয়েও হইতে পারে। ব্যাকৃতব্রহ্ম-ধ্যানের যাহা ফল তাহা ক্ষয়প্রাপ্ত হয় বলিয়াই সাক্ষাদ্‌ভাবে মোক্ষের সাধক হইবে না। অতএব মোক্ষার্থী পুরুষকে অব্যাকৃত ব্রহ্ম বিষয়েই নিদিধ্যাসন করিতে হইবে। এই নিদিধ্যাসন পরিপক্ক অবস্থায় দর্শন-রূপতা প্রাপ্ত হইলে অবিদ্যার ক্ষয় করিয়া পুরুষের মুক্তি আনয়ন করে। এই ধ্যানের সহিত আমৃত্যু নিত্য, নৈমিত্তিক প্রভৃতি কর্ম্মেরও অনুষ্ঠান অবশ্যই করিতে হইবে। অন্যথা অর্থাৎ নিত্য, নৈমিত্তিক প্রভৃতি কর্ম্মের অনুষ্ঠান না করিলে শতশঃ অনুষ্ঠিত হইলেও ধ্যান বা নিদিধ্যাসন দর্শন-রূপে পর্যবসান লাভ করে না। অতএব ভর্তৃপ্রপঞ্চ বিশ্বাস করেন যে, জ্ঞান ও কর্ম সমুচ্চিতভাবেই মোক্ষ আনয়ন করে।[১]

আচার্য ব্রহ্মদত্ত জ্ঞানকর্ম্মের সমুচ্চয়বাদ সমর্থন করিয়াছেন বলিয়া মনে হয়। আচার্য সুরেশ্বর স্বকৃত নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধিতে বলিয়াছেন যে, কোন কোন আচার্যের মতে বেদান্তবাক্য হইতে 'অহং ব্রহ্ম' এইরূপ জ্ঞান উৎপন্ন হইয়াই অজ্ঞাননিরাসে সমর্থ হয় না। কিন্তু দীর্ঘকাল ধরিয়া প্রতিদিন উপাসনা করিতে করিতে ভাবনার উপচয় হইলে অজ্ঞান নিঃশেষে নিরস্ত হইয়া যায়। এই মতের ব্যাখ্যা করিতে যাইয়া চন্দ্রিকা-টীকাকার জ্ঞানোত্তম বলিয়াছেন যে, শ্রুতিবাক্য-জন্য জ্ঞানের পরে অভ্যাসের দ্বারা ভাবনার উৎকর্ষ হইলে তাদৃশ ভাবনার ফলে তত্ত্বসাক্ষাৎকারাত্মক বিশেষ একটী জ্ঞান উৎপন্ন হয়; তাহার দ্বারাই অজ্ঞানের নিবৃত্তি হইয়া থাকে। সুতরাং যতক্ষণ জ্ঞানের অভ্যাস চলিতে থাকে ততক্ষণ জ্ঞানকর্ম্মের সমুচ্চয় অবশ্যম্ভাবী। যদিও চন্দ্রিকাকার এই মতটীর প্রবর্ত্তকের নাম গ্রহণ করেন নাই তথাপি আমরা নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধির বিদ্যাসুরভি-নামক টীকা হইতে জানিতে পারি যে, আচার্য ব্রহ্মদত্ত এই মতের প্রবর্ত্তক

১ বৃহদারণ্যকভাষ্যবার্ত্তিক, ১।৪। ১৭০০, ১৭০৪—৮; এবং আনন্দগিরিকৃতশাস্ত্রপ্রকাশিকা

ছিলেন।[১] সম্বন্ধবার্ত্তিকগ্রন্থে আচার্য আনন্দগিরিও ব্রহ্মদত্ত ও তাঁহার সিদ্ধান্তের কথা বলিয়াছেন।[২]

মণ্ডনমিশ্র তদীয় ব্রহ্মসিদ্ধিতে ক্ষেত্রবিশেষে জ্ঞান ও কর্মের সমুচ্চয় স্বীকার করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, প্রমাণের দ্বারা তত্ত্বের নিশ্চয় হইলে প্রায় সর্বক্ষেত্রেই মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি হইয়া যায়। কিন্তু কোনও কোনও স্থলে বিশেষ কারণে তত্ত্বজ্ঞানের পরেও মিথ্যাজ্ঞানের অনুবৃত্তি হইয়া থাকে। প্রমাণের দ্বারা চন্দ্রের একত্ব নিশ্চিত থাকিলেও অবপীড়নাদির দ্বারা চক্ষুর রশ্মিভেদ ঘটিলে পুনরায় দ্বিচন্দ্রভ্রমের অনুবৃত্তি হয়। এইরূপ আপ্ত বাক্যের দ্বারা দিগ্‌বিশেষের উত্তরত্বাদি-রূপ তত্ত্ব নির্ণীত থাকিলেও প্রত্যক্ষতঃ উহাতে দক্ষিণত্বাদি-ভ্রমের অনুবৃত্তি লক্ষিত হইয়া থাকে। সুতরাং ইহা প্রমাণিত হইতেছে যে, তত্ত্বজ্ঞানের পরেও মিথ্যাজ্ঞানের অনুবৃত্তি হয়। 'তত্ত্বমসি' প্রভৃতি মহাবাক্যের দ্বারা জীবব্রহ্মের অভেদজ্ঞান হইলেও ব্যবহারক্ষেত্রে ভেদবুদ্ধি উচ্ছিন্ন হয় না। উক্ত স্থলে মিথ্যাজ্ঞানের অনুবৃত্তির কারণ এই যে, অনাদি কাল হইতে ভেদদর্শনের পুনঃ পুনঃ অভ্যাসের ফলে ভেদসংস্কার অত্যন্ত বলবান্ হওয়ায় অভেদদর্শন-রূপ তত্ত্বজ্ঞান ভেদসংস্কারকে সমূলে উৎপাটিত করিতে পারে না। এই কারণেই শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানের পরেও ভেদভ্রমের অনুবৃত্তি হইয়া থাকে। এই ভেদসংস্কারকে দুর্বল বা উন্মূলিত করিতে হইলে অভেদদর্শনের পুনঃ পুনঃ অভ্যাস আবশ্যক। তত্ত্বজ্ঞানের অভ্যাসের ফলে অভেদসংস্কার প্রবলতর হইয়া উঠে। প্রবলতর অভেদ-সংস্কার পূর্বার্জিত ভেদসংস্কারকে দুর্বল বা সমূলে উৎপাটিত করে। তত্ত্বাভ্যাসের ফলে যে মিথ্যাবাসনার ক্ষয় বা অভিভব হয় তাহা অন্বয়-ব্যতিরেকের দ্বারাই জগতে সিদ্ধ আছে। তত্ত্বাভ্যাসের ন্যায় যজ্ঞাদি কর্মের অনুষ্ঠানও উক্ত মিথ্যাবাসনার ক্ষয় বা অভিভবে অপেক্ষিত আছে। কারণ

---

১ কেচিৎ স্বসম্প্রদায়বলাবষ্টম্ভাদাহুঃ। নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি, পৃঃ ৩৮

বাক্যজন্যজ্ঞানোত্তরকালীনভাবনোৎকর্ষাদ্ ভাবনাজন্যসাক্ষাৎকারলক্ষণজ্ঞানান্তরেণৈবা-জ্ঞানস্য নিবৃত্তে র্জ্ঞানাভ্যাসদশায়াং জ্ঞানস্য কর্মণা সমুচ্চয়োপপত্তেরিত্যেকদেশিনাং মতম্। চন্দ্রিকা, পৃঃ ৩৮ ; কেচিদ্ ব্রহ্মদত্তাদয়ঃ। নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধির ভূমিকা, পৃঃ, xxiii

২ ইহ তু ব্রহ্মদত্তাদিমতেন জ্ঞানাভ্যাসে বিধিমাশঙ্ক্য নিরস্যতে......। আনন্দগিরিকৃতশাস্ত্র-প্রকাশিকা (সম্বন্ধবার্ত্তিক, পৃঃ ২২০)

যজ্ঞাদি-শ্রুতি ও 'সর্বাপেক্ষা চ যজ্ঞাদিশ্রুতেরশ্ববৎ' ইত্যাদি বাদরায়ণ স্থত্রের দ্বারা অবিদ্যার নিবর্তকরূপে কর্মের অপেক্ষা প্রতিপাদিত হইয়াছে। স্থতরাং কর্মও অদৃষ্টের দ্বারা অবশ্যই অবিদ্যানিবর্তনে অপেক্ষিত হইবে।[১] অতএব ইহা বুঝিতে হইবে যে, তত্ত্বাভ্যাসজনিত বলবত্তর সংস্কার ও শ্রৌত-কর্মজন্য অদৃষ্ট ইহারা সমুচ্চিত হইয়াই অনাদিকালসঞ্চিত ভেদবাসনাকে সমূলে উন্মূলন করে। এই প্রণালীতে প্রথমতঃ মণ্ডনমিশ্র জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়পক্ষ সমর্থন করিয়াছেন। ইহার দ্বারা বুঝিতে পারা যায় যে, তত্ত্বজ্ঞানের অভ্যাসের অর্থাৎ পুনঃ পুনঃ অনুশীলিত তত্ত্বজ্ঞানের ফল যে ভেদবাসনার নিবৃত্তি তাহাতে যজ্ঞাদি কর্মের অনুষ্ঠানজনিত অদৃষ্টবিশেষও অপেক্ষিত আছে। অতএব তত্ত্বজ্ঞান বাসনানিবৃত্তি-রূপ স্বীয় ফলের উৎপাদক অঙ্গ-রূপেই যজ্ঞাদি কর্মের অপেক্ষা রাখে।

পূর্বোক্ত প্রকারে জ্ঞান ও কর্মের সমুচ্চয়বাদের সমর্থন করিয়া পরে মণ্ডনমিশ্র অন্যভাবে সমুচ্চয়বাদের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, যদিও তত্ত্বজ্ঞানের ফল অবিদ্যার নিবৃত্তিতে যজ্ঞাদি কর্মের অপেক্ষা স্বীকার করিলে ক্রিয়া-সাপেক্ষ হওয়ায় মুক্তির অনিত্যত্বের আপত্তি হয় ইহা সত্য, তথাপি তত্ত্বের অভিব্যক্তি-বিশেষই যজ্ঞাদিকর্ম-সাপেক্ষ হওয়ায় মুক্তির নিত্যত্ব অব্যাহতই থাকে।[২] ইহার অভিপ্রায় এই যে, যাঁহারা জ্ঞানফল অবিদ্যা-নিবৃত্তিতে যজ্ঞাদি কর্মের উপযোগ অস্বীকার করিয়া জ্ঞানকর্মের অসমুচ্চয়-পক্ষে বিশ্বাসী তাঁহাদের মতেও তত্ত্বের অভিব্যক্তিকে অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞানকে অবশ্যই প্রমাণসাপেক্ষ বলিতে হইবে। ঐ তত্ত্বাভিব্যক্তি প্রমাণসাপেক্ষ হইলেও যদি মুক্তির নিত্যতা সম্ভব হয় তাহা হইলে সমুচ্চয়-পক্ষেও মুক্তির নিত্যতা অসম্ভব হইবে না। সর্বথা দোষরহিত প্রমাণের দ্বারা জীবব্রহ্মের অভেদানুভূতি উপস্থিত হইলে অবিদ্যা সমূলে নির্মূল হইয়া যায় এবং স্বতঃপ্রকাশ জীবস্বরূপের নিত্য-মুক্ততা স্বয়ংই আবির্ভূত হইয়া

---

১ অভ্যাসো হি সংস্কারং দ্রঢ়য়ন্ পূর্বসংস্কারং প্রতিবধ্য স্বকার্যং সন্তনোতি ; যজ্ঞাদয়শ্চ কেনাপ্যদৃষ্টেন প্রকারেণ। ব্রহ্মসিদ্ধি, পৃঃ ৩৫

তস্মাৎ তন্নিবৃত্তয়ে বিনিশ্চিতব্রহ্মাত্মভাবেনাপি সাধনান্যপেক্ষ্যাণি। ঐ

২ যথৈব প্রমাণাৎ তত্ত্বাভিব্যক্তৌ ন মুক্তেঃ কার্যতা, তথাভিব্যক্তিবিশেষেঽপি সাধনেভ্যঃ। ব্রহ্মসিদ্ধি, পৃঃ ২৬

থাকে। এই কারণেই অসমুচ্চয়বাদিগণ তত্ত্বাভিব্যক্তির প্রমাণসাপেক্ষতা স্বীকার করিয়াও মুক্তির নিত্যত্বকে সমীচীন বলিয়াই মনে করিয়াছেন। এইরূপ জ্ঞান ও কর্মের সমুচ্চয়বাদেও আমরা মুক্তির নিত্যত্বে বিশ্বাস স্থাপন করিতে পারি। শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানের পরেও অবিদ্যার অনুবৃত্তি হইতে দেখা যায় বলিয়াই ঐরূপ তত্ত্বজ্ঞানকে অবিদ্যার নিবর্তক বলিয়া স্বীকার করা সম্ভব হয় নাই। সুতরাং শাব্দ তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত অন্যবিধ অর্থাৎ প্রাত্যক্ষিক তত্ত্বজ্ঞানকেই অবিদ্যার নিবর্তক বলিতে হইবে। শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানের পুনঃ পুনঃ অভ্যাসের ফলে তত্ত্বের যে প্রাত্যক্ষিক অভিব্যক্তি হয় ইহাতেই সম্যগ্‌ভাবে অনুষ্ঠিত যজ্ঞাদি কর্মগুলি অদৃষ্টের দ্বারা সাহায্য করিয়া থাকে।[১] এইভাবে তত্ত্বের প্রত্যক্ষ অভিব্যক্তি হইলে অবিদ্যা সমূলে নির্মূল হইয়া যায় এবং স্বতঃ-প্রকাশ জীবস্বরূপের নিত্য-মুক্ততা স্বয়ং প্রকাশিত হইয়া থাকে। অতএব তত্ত্বাভিব্যক্তিতে কর্মের অপেক্ষা থাকিলেও মুক্তির নিত্যত্ব অব্যাহতই থাকিল। এই ব্যাখ্যাতে পূর্বের ব্যাখ্যার ন্যায় কর্মগুলি জ্ঞানের ফলোপকারী অঙ্গ বলিয়া স্বীকৃত হইল না। কিন্তু উহারা তত্ত্বাভিব্যক্তির অর্থাৎ প্রাত্যক্ষিক তত্ত্বজ্ঞানের স্বরূপোপকারী অঙ্গ অর্থাৎ তাদৃশ তত্ত্বজ্ঞানের উৎপত্তির সহায়ক অঙ্গ বলিয়াই স্বীকৃত হইল। এই মতে প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞানের উৎপত্তির পরে আর যজ্ঞাদি কর্মের অনুষ্ঠান আবশ্যক হইবে না বলিয়াই বুঝিতে হইবে। আচার্য শঙ্করের মতে বিবিদিষার পূর্ব পর্যন্তই কর্মানুষ্ঠানের আবশ্যকতা স্বীকৃত হইয়াছে। বিবিদিষার পরে মুমুক্ষু পুরুষের লৌকিক উপায়েই তর্ক-সহকৃত প্রমাণের দ্বারা তত্ত্ববিজ্ঞানের সমুৎপত্তি স্বীকৃত হইয়াছে। তত্ত্ববিজ্ঞানের স্বরূপে বা অবিদ্যানিবৃত্তি-রূপ ফলে কর্মের অপেক্ষা স্বীকৃত না থাকায় উক্ত মত জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বিরোধী বলিয়া প্রসিদ্ধ। মণ্ডনমিশ্রের মতে শাব্দ তত্ত্ববিজ্ঞানের পরেও প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞানের সমুৎপত্তি পর্যন্ত কর্মানুষ্ঠানের আবশ্যকতা স্বীকৃত থাকায় উক্ত মতকে জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদরূপে গ্রহণ করা হইয়াছে এবং উহাতে অদৃষ্টের দ্বারাই কর্মানুষ্ঠানকে প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞানের সমুৎপাদক বলা হইয়াছে।

---

১ প্রথমং শব্দাদ্ বিজ্ঞায়াত্মতত্ত্বং তস্যানুচিন্তনমভ্যাসঃ, তস্য পরিনিষ্পত্তৌ সত্যাং যা বিগলিত-সকলশোকাদিসংসারধর্মসাক্ষাৎকারিজ্ঞানাবস্থা তদ্বিষয়া ইত্যর্থঃ। শঙ্খপাণিকৃতব্যাখ্যা, পৃঃ ৩৮-৯

পূর্বে অবিদ্যার নিবর্তক তত্ত্বাভিব্যক্তি-বিশেষের অর্থাৎ প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞানের উৎপত্তিতে অদৃষ্টের দ্বারা যজ্ঞাদি কর্মের উপযোগ স্বীকৃত হইয়াছে। ইহাতে আপত্তি হইতে পারে যে, দৃষ্ট উপায়ের দ্বারাই যখন উক্ত তত্ত্ববিজ্ঞানের সমুৎপত্তি সম্ভব হয় তখন উহাতে কর্মানুষ্ঠানজন্য অদৃষ্টের সমুপযোগ বর্ণনা করা সমীচীন হয় না। ইহার অভিপ্রায় এই যে, শাব্দ জ্ঞানের পুনঃ পুনঃ অভ্যাসরূপ নিদিধ্যাসন এবং চিত্তবিক্ষেপনিবর্তক শমদমাদি-রূপ ষট্সম্পত্তি, এই দ্বিবিধ দৃষ্ট উপায়ের দ্বারাই অনায়াসে প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞান উৎপন্ন হইতে পারে। অভ্যাস ও বৈরাগ্যের দ্বারা যে অবিদ্যাবিধ্বংসী তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হয় তাহা যোগিসম্প্রদায়ে প্রসিদ্ধই আছে। অতএব মণ্ডনমিশ্র যে প্রাত্যক্ষিক তত্ত্বাভিব্যক্তির প্রতি উক্ত দৃষ্ট উপায়ের ন্যায় অদৃষ্টদ্বারক অনুষ্ঠিত কর্মেরও উপযোগ স্বীকার করিয়াছেন তাহা সমীচীন হয় নাই। শাস্ত্রেও দৃষ্ট উপায়ের দ্বারা ফললাভ সম্ভব হইলে উহাতে অদৃষ্টকল্পনার নিষেধ করা হইয়াছে। অতএব পূর্বোক্তপ্রকারে জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদকে সমর্থন করা যায় না।

ইহার উত্তরে মণ্ডনমিশ্র বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষীর ব্যাখ্যা স্থলবিশেষে সম্ভব হইলেও সর্বত্র উহা সিদ্ধান্তরূপে গৃহীত হইতে পারে না। ঊর্ধ্বস্রোতা মুখ্য অধিকারীর পক্ষে পূর্বোক্ত দৃষ্ট উপায়ের দ্বারা (কর্মজন্য-অদৃষ্ট-নিরপেক্ষ-ভাবে) প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞানের সমুৎপত্তি সম্ভব হইলেও সর্বত্র উহা সম্ভব হয় না। যাঁহারা গৌণ অধিকারী তাঁহারা মৃত্যু পর্যন্ত শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানের অভ্যাস-রূপ নিদিধ্যাসন করিয়াও কর্মানুষ্ঠান ব্যতিরেকে প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞানের সমুৎপাদনে সমর্থ হন না। এজন্য ঐ সকল স্থলে নিষিদ্ধ কর্মের অননুষ্ঠানসহকৃত বিহিত কর্মের অনুষ্ঠান ও পূর্বোক্ত তত্ত্বাভ্যাস-রূপ নিদিধ্যাসন এই লৌকিক ও অলৌকিক উভয়বিধ সাধনের সাহায্যে তাঁহারা প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞানের সমুৎ-পাদনে সমর্থ হইয়া থাকেন। অতএব ঐ সকল ক্ষেত্রে অবশ্যই জ্ঞান ও কর্মের সমুচ্চয় আবশ্যক। যদিও উত্তম অধিকারী যে দৃষ্ট উপায়ের দ্বারা প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞানলাভে সমর্থ হন গৌণ অধিকারীর পক্ষেও সেই দৃষ্ট উপায়ের দ্বারাই অতি বিলম্বেও অর্থাৎ জন্ম-জন্মান্তরেও প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞানলাভের সম্ভাবনা আছে ইহা সত্য, তথাপি অপেক্ষাকৃত অল্পকালে তত্ত্বজ্ঞানলাভের সহায়করূপেই গৌণ অধিকারীর পক্ষে অভ্যাসের সহিত কর্মানুষ্ঠান নিষ্প্রয়োজন

হইবে না।[১] সুতরাং ক্ষেত্রবিশেষে জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয় স্বীকার করা সমীচীনই হইবে। এইভাবে অধিকারীর ভেদ থাকাতেই অগ্নিহোত্র প্রভৃতি যাগের জরামর্যবাদ ও যে কোন আশ্রম হইতে প্রব্রজ্যাবাদ এই উভয়পক্ষই শ্রুতিতে সমর্থিত হইয়াছে।[২] এই কারণে জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদ সর্বথা অযৌক্তিক নহে। জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদ স্বীকৃত হইল বলিয়াই যে সর্বক্ষেত্রেই উহা আবশ্যক হইবে এইরূপ ভাবিলে মণ্ডনমিশ্রের মত সম্যগ্‌ভাবে বুঝা হইবে না। কারণ তিনি অধিকারিবিশেষেই সমুচ্চয়বাদের সমর্থন করিয়াছেন।

শ্রীভাষ্যকার আচার্য রামানুজও জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়বাদের সমর্থক। তিনি বলিয়াছেন: 'আত্মা বারে দ্রষ্টব্যঃ' ইত্যাদি শ্রৌত বাক্যের দ্বারা যে নিদিধ্যাসন বিহিত হইয়াছে উহা ধ্যানাত্মক এবং মৃত্যুকাল পর্যন্ত তাদৃশ ধ্যানাত্মক নিদিধ্যাসনের অনুষ্ঠান আবশ্যক। পুনঃ পুনঃ অভ্যাসের দ্বারা চরম অবস্থায় উন্নীত হইলে ধ্যান যখন দর্শনে পর্যবসিত হয়, তখনই উহা ব্রহ্মপ্রাপ্তি বা মোক্ষের কারণ হইয়া থাকে। ধ্যানকে দর্শনে পর্যবসিত করিতে হইলে যেমন উহার পুনঃ পুনঃ অভ্যাস আবশ্যক সেইরূপ সমস্ত আশ্রমবিহিত কর্মের যথাযথ অনুষ্ঠানও একান্তভাবে প্রয়োজন। অতএব আশ্রমবিহিত কর্ম ও জ্ঞান সমুচ্চিতভাবেই ব্রহ্মপ্রাপ্তি বা মোক্ষের সাধন হইয়া থাকে।[৩]

'তত্ত্বমসি' ইত্যাদি মহাবাক্য-জন্য জ্ঞান সর্বথা কর্মনিরপেক্ষ হইয়াই অবিদ্যানিবৃত্তি-রূপ মোক্ষের সহায়ক হয়—এই অদ্বৈতমতের সমালোচনাপ্রসঙ্গে রামানুজ বলিয়াছেন: অবিদ্যার নিবৃত্তিই মোক্ষের স্বরূপ এবং অবিদ্যার

---

১ ননু দৃষ্টোপায় এব বিদ্যোৎপাদঃ ; তত্র দৃষ্টৈবেতিকর্তব্যতাপেক্ষাতাং শমদমাদিসাধনবিশেষশ্চিত্তবিক্ষেপস্য বিহন্ত্রী, সমাহিতচিত্তস্যাভ্যাসাত্তো জ্ঞানপ্রসাদোৎপত্তেঃ, ন তু যজ্ঞাদয়ঃ, তৈর্বিনাপ্যভ্যাসেন তৎসম্ভবাৎ। সত্যম্। তথা চোর্ধ্বরেতসাং চাশ্রমিণাং বিনাপি তৈ বিশুদ্ধবিদ্যোদয় ইষ্যতে; কিন্তু কালকৃতো বিশেষঃ; সাধনবিশেষাদ্ধি সা ক্ষিপ্রং ক্ষিপ্রতরঞ্চ ব্যজ্যতে; তদভাবে চিরেণ চিরতরেণ চ। ব্রহ্মসিদ্ধিঃ, পৃঃ ৫৬

২ ...আশ্রমবিকল্পস্মরণাৎ—'তস্যাশ্রমবিকল্পমেকে' 'যমিচ্ছেত্তমাবসেৎ' ইতি, 'যদি বেতরথা ব্রহ্মচর্যাদেব প্রব্রজেৎ' ইতি শ্রবণাৎ ; 'এতদ্ধ স্ম বৈ তৎপূর্বে বিদ্বাংসোঽগ্নিহোত্রং ন জুহবাঞ্চক্রিরে'। তথা 'কিং প্রজয়া করিষ্যামঃ' তথা 'কিমর্থা বয়মধ্যেষ্যামহে কিমর্থা বয়ং যক্ষ্যামহে' ইতি কর্মত্যাগদর্শনাৎ। প্রতিপন্নগার্হস্থ্যস্যাত্মবিদ্যয়ৈব কৃতকৃত্যতাং মন্বানস্য ঋণাপাকরণং প্রত্যনাদৃতস্য বিহিতাকরণনিমিত্তস্য পাপ্মনো বিদ্যোদয়প্রতিবন্ধকত্বং দর্শয়তি—ঋণানি ত্রীণ্যপাকৃত্য ইতি। ব্রহ্মসিদ্ধি, পৃঃ ৫৬

৩ তস্যৈব বেদনস্য ধ্যানরূপস্যাহরহরনুষ্ঠীয়মানস্যাভ্যাসাধেয়াতিশয়স্যাপ্রয়াণাদনুবর্তমানস্য ব্রহ্মপ্রাপ্তিসাধনত্বাত্তদুৎপত্তয়ে সর্বাণ্যাশ্রমকর্মাণি যাবজ্জীবমনুষ্ঠেয়ানি। শ্রীভাষ্য, পৃঃ ১০০

নিবৃত্তি ব্রহ্মবিজ্ঞানের ফলে হইয়া থাকে, অদ্বৈতবাদিগণের এই সিদ্ধান্ত তিনিও স্বীকার করেন।[১] কিন্তু এ স্থলে প্রশ্ন হইবে যে, 'ব্রহ্ম বেদ ব্রহ্মৈব ভবতি' ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মোক্ষের সাধনরূপে যে ব্রহ্মজ্ঞানের কথা বলা হইয়াছে তাহা কিরূপ অর্থাৎ তাহা কি কেবল মহাবাক্যজন্য শাব্দ জ্ঞানই অথবা উহা 'আত্মানমেব লোকমুপাসীত' ইত্যাদি বেদান্তবাক্যমূলক উপাসনাত্মক জ্ঞান।[২] এ স্থলে ইহা বলা যাইতে পারে যে, তাদৃশ ব্রহ্ম-জ্ঞান মহাবাক্যজন্য শাব্দ জ্ঞানই হইবে, উপাসনা হইবে না; কারণ ধ্যানাত্মক উপাসনা পরোক্ষ জ্ঞানের অন্তর্গত স্মৃতির মধ্যে পরিগণিত হওয়ায় উহা অবিদ্যানিবর্তনে সমর্থ হইতে পারে না। সুতরাং অবিদ্যার নিবর্তকরূপে যে জ্ঞান বেদান্তবাক্যের দ্বারা প্রতিপাদিত হইয়াছে তাহা মহাবাক্যজন্য শাব্দ জ্ঞান ব্যতীত অন্য কিছু নহে। আচার্য রামানুজ উক্ত ব্যাখ্যাকে অযৌক্তিক মনে করিয়াছেন। তিনি বলেন যে, মোক্ষোপযোগী জ্ঞান যদি বাক্যজন্য শাব্দ জ্ঞানই হয় তাহা হইলে উহা 'প্রজ্ঞাং কুর্বীত' ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বিহিত হইতে পারে না। কারণ যাহা প্রমাণজ্ঞান অর্থাৎ যে জ্ঞান শব্দাদি প্রমাণের উপর নির্ভরশীল তাহা পুরুষতন্ত্র না হওয়ায় বিধির বিষয়ীভূত হইতে পারে না। পুরুষতন্ত্র বস্তুতেই বিধির অবকাশ থাকে। যাহা প্রমাণতন্ত্র বা বস্তুতন্ত্র তাহাতে বিধি নিরবকাশ হইয়া যায় এবং অদ্বৈতমতের আচার্যও অপুরুষতন্ত্র জ্ঞানে বিধি স্বীকার করেন নাই। সুতরাং মোক্ষের উপায়রূপে বেদান্তবাক্যের দ্বারা যে জ্ঞান বিহিত হইয়াছে তাহা কখনও শাব্দ হইতে পারে না।[৩] যদি বলা যায় যে, কোনও বেদান্তবাক্যের দ্বারাই মোক্ষোপযোগী জ্ঞানের বিধান করা হয় নাই; বিধির ন্যায় প্রতীয়মান হইলেও 'প্রজ্ঞাং কুর্বীত' ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যগুলি বিধি-স্বরূপ নহে কিন্তু বিধি-সরূপ অর্থাৎ বিধিবাক্যের তুল্য। জ্ঞানে বিধির সম্ভাবনা নাই বলিয়াই ঐ সকল বাক্যকে বিধি না বলিয়া বিধি-সরূপ বলিতে হইবে। অতএব

---

১ যদুক্তমবিদ্যানিবৃত্তিরেব হি মোক্ষঃ সা চ ব্রহ্মবিজ্ঞানাদেব ভবতীতি তদভ্যুপগম্যতে। শ্রীভাষ্য, পৃঃ ৭৭

২ অবিদ্যানিবৃত্তয়ে বেদান্তবাক্যৈর্বিধিৎসিতং জ্ঞানং কিংরূপমিতি বিবেচনীয়ম্। কিং বাক্যাদ্ বাক্যার্থজ্ঞানমাত্রমুত তন্মূলমুপাসনাত্মকং জ্ঞানমিতি। ঐ, পৃঃ ৭৮

৩ প্রমাণজ্ঞানং বস্তুতন্ত্রং ন পুরুষতন্ত্রম্......অতঃ পুরুষতন্ত্রত্বাভাবান্ন তদ্বিধেয়ম্। শ্রুতপ্রকাশিকা, পৃঃ ৭৮

বিধির অনুপপত্তি দেখাইয়া মোক্ষোপযোগী জ্ঞানের শাব্দত্ব নিষেধ করিলে তাহা সঙ্গত হইবে না। সুতরাং অবিদ্যানিবর্তক ব্রহ্মজ্ঞানকে শাব্দ বলিতে কোনও বাধা নাই।

ইহার উত্তরে রামানুজ বলিয়াছেন যে, যদি অভ্যুপগমবাদ আশ্রয় করিয়া ইহা স্বীকার করিয়াও লওয়া যায় যে, অবিদ্যার নিবর্তক ব্রহ্মজ্ঞান কোনও শ্রুতির দ্বারা বিহিত হয় নাই—যে সকল শ্রুতিবাক্যে জ্ঞান বিহিত হইয়াছে বলিয়া বলা হয়, উহারা প্রকৃতপক্ষে জ্ঞানের বিধায়ক নহে, উহারা মাত্র বিধিতুল্য—তাহা হইলেও অবিদ্যানিবর্তক ব্রহ্মজ্ঞানকে বাক্যজন্য শাব্দ জ্ঞান বলিয়া সিদ্ধান্ত করা যায় না। কারণ ঐরূপ হইলে প্রত্যক্ষবিরোধ আসিয়া উপস্থিত হয়। শব্দন্যায়ে অভিজ্ঞ বহু বিদ্বান্ পুরুষ দেখা যায় যাঁহাদের 'তত্ত্বমসি' ইত্যাদি মহাবাক্যজন্য শাব্দ জ্ঞান অভ্রান্তভাবেই উৎপন্ন হইয়াছে অথচ তাঁহাদের অবিদ্যানিবৃত্তি হয় নাই। সুতরাং অবিদ্যার নিবর্তকরূপে শ্রুতিপ্রতিপাদিত ব্রহ্মজ্ঞানকে কখনই বাক্যমাত্রজন্য শাব্দ জ্ঞানে অন্তর্ভুক্ত করা যায় না।

যদি বলা যায়ঃ······'তত্ত্বমসি' প্রভৃতি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা শাব্দ তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইলেও যে অবিদ্যার অনুবৃত্তি দেখা যায় তাহার দ্বারা উক্ত তত্ত্বজ্ঞানের মোক্ষোপযোগিত্ব অস্বীকার করা সমীচীন হয় নাই। কারণ ঐ তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা তৎক্ষণাৎ অবিদ্যার নিবৃত্তি না হইলেও যথাকালে উহার দ্বারা অবিদ্যার নিবৃত্তি অসম্ভব নহে। ইহা আমরা সর্বদাই দেখিতে পাই যে, চন্দ্রের সম্বন্ধে একত্ব-জ্ঞান উৎপন্ন হইলেও তখনই দ্বিচন্দ্র-ভ্রম নিরস্ত হয় না। সুতরাং বাক্যজন্য তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা সহসা অবিদ্যার নিবৃত্তি না হইলেও চন্দ্রৈকত্ব-বিজ্ঞানের দ্বারা দ্বিচন্দ্র-ভ্রমের ন্যায় উহা অনুবৃত্ত হইলে অবিদ্যা ছিন্নমূল অর্থাৎ অত্যন্ত দুর্বল হইয়া যায়। এইরূপে দুর্বল হইতে দুর্বলতর হইয়া ক্রমে উহা শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানের ফলেই নিঃশেষে বাধাপ্রাপ্ত হইয়া যাইবে। অতএব পরবর্তী কালে অবিদ্যার অনুবৃত্তিমাত্র দেখিয়াই শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানের মোক্ষোপযোগিত্ব খণ্ডিত হয় না।[১]

ইহার উত্তরে রামানুজ বলিতে পারেন যে, দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের বৈষম্য থাকায় পূর্বোক্ত সমর্থন সঙ্গত হয় নাই। দ্বিচন্দ্রভ্রমের কারণ চাক্ষুষ রশ্মির

---

১ জাতেঽপি সর্বস্ত সহসৈব ভেদজ্ঞানানিবৃত্তি র্দোষাৎ চন্দ্রৈকত্বে জ্ঞাতেঽপি দ্বিচন্দ্রজ্ঞানা-নিবৃত্তিবদ্ অনিবৃত্তমপি ছিন্নমূলত্বেন ন বন্ধায় ভবতীতি। শ্রীভাষ্য, পৃঃ ৮০

ভেদ-রূপ দোষ ; তাহা পরমার্থসৎ হওয়ায় পূর্ববর্তী চন্দ্রৈকত্ববিজ্ঞান ঐ দোষের নিবর্তনে সমর্থ হয় নাই। জ্ঞানের দ্বারা কখনও সদ্-বস্তুর বাধা হইতে দেখা যায় না। এই কারণেই চন্দ্রৈকত্ববিজ্ঞানের পরেও দ্বিচন্দ্রভ্রমের অনুবৃত্তি হইয়া থাকে। কিন্তু প্রকৃতস্থলে অদ্বৈতবাদী উক্ত দৃষ্টান্তের সাহায্যে তত্ত্বজ্ঞানের পরবর্তী কালে অবিদ্যার অনুবৃত্তি সমর্থন করিতে পারেন না। কারণ তাঁহার মতে অবিদ্যা বা ভেদবাসনা পরমার্থসৎ বলিয়া স্বীকৃত হয় নাই। ব্রহ্মচৈতন্য-ব্যতিরিক্ত বস্তুমাত্রেরই মিথ্যাত্ব তিনি সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। এজন্যই তিনি মনে করেন যে, তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা সংসারনিবৃত্তির সম্ভাবনা আছে। এইরূপ ক্ষেত্রে তিনি ইহা কখনই বলিতে পারেন না যে, মহাকাব্য-জন্য শাব্দ তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইলেও পরবর্তী কালে অন্ততঃ অল্প সময়ের জন্য অবিদ্যার অনুবৃত্তি হইতে পারে। কারণ যাহা মিথ্যা তাহার অস্তিত্ব তত্ত্ব-জ্ঞানের পরে কখনই স্বীকৃত হইতে পারে না। ঐরূপ হইলে কোনও কালেই অবিদ্যার নিঃশেষ-নিবৃত্তি সম্ভব হইবে না। আর শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানের পরেও ছিন্নমূল অবিদ্যার অনুবৃত্তি হয় এইরূপ কথারও কোনও অর্থ থাকিতে পারে না। মূল থাকিল না অথচ অবিদ্যা অনুবৃত্ত হইতে থাকিল, ইহা বুদ্ধিস্থ করা অসম্ভব। অতএব শ্রুতিবাক্যজন্য শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানকে আমরা কখনই অবিদ্যার নিবর্তক বলিতে পারি না।[১]

অদ্বৈতবাদিগণ স্ব পক্ষ সমর্থন করিতে যাইয়া যদি এইরূপ বলেন যে, বাক্যজন্য তত্ত্বজ্ঞানের পরেও অবিদ্যার অনুবৃত্তি দেখা যায় ; সুতরাং তাদৃশ তত্ত্বজ্ঞানকে কোনওরূপে মোক্ষোপযোগী বলা যায় না—এই যে অভিযোগ তাঁহাদের বিরুদ্ধে প্রদর্শিত হইয়াছে তাহা সমীচীন হয় নাই। কারণ অবিদ্যানিবৃত্তির পূর্বে বাক্যার্থবিষয়ক তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হয়, ইহাই তাঁহারা স্বীকার করেন না। যতক্ষণ ভেদবাসনা বিদ্যমান থাকিবে ততক্ষণ শতশঃ বাক্যশ্রবণেও তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইবে না। বিরোধী অভেদবাসনার দ্বারা ভেদবাসনা নির্মূল হইলেই বাক্যার্থ-বিষয়ে তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হয়। এই কারণেই তাঁহারা বিরুদ্ধবাদীর অভিযোগকে সঙ্গত মনে করিতে পারেন না।

---

১ সত্যপি বাক্যার্থজ্ঞানেঽনাদিবাসনামাত্রয়া ভেদজ্ঞানমনুবর্তত ইতি ভবতা ন শক্যতে বক্তুম্। ভেদজ্ঞানসামগ্র্যা অপি বাসনায়া মিথ্যারূপত্বেন জ্ঞানোৎপত্তৌব নিবৃত্তত্বাৎ, জ্ঞানোৎপত্তাবপি মিথ্যারূপায়াস্তস্যা অনিবৃত্তৌ নিবর্তকান্তরাভাবাৎ কদাচিদপি নাস্যা বাসনায়া নিবৃত্তিঃ। শ্রীভাষ্য, পৃঃ ৮১

ইহার উত্তরে রামানুজ সম্প্রদায় অবশ্যই বলিবেন যে, অদ্বৈতবাদিগণের পূর্বোক্ত ব্যাখ্যা নিতান্তই প্রমাদপূর্ণ। তাঁহারা যে অভেদবাসনার দ্বারা ভেদ-বাসনার নিবৃত্তির কথা বলিয়াছেন উহা কখনই সম্ভব নহে। অনাদি কাল হইতে অর্জিত ভেদবাসনা কখনই অত্যল্পকালার্জিত অভেদবাসনার দ্বারা নিরস্ত হইতে পারে না। এই কারণেই ভেদবাসনার নিবৃত্তি হইলে বাক্যজন্য তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হয়, ইহা অসম্ভবোক্তি। বিরোধী সংস্কার সত্ত্বেও নিরঙ্কুশ প্রমাণের দ্বারা জ্ঞানের উৎপত্তি হইতে দেখা যায়। দেহাত্মবাদের বিরুদ্ধে সংস্কার সত্ত্বেও শাস্ত্রবাক্য হইতে বা অনুমানাদি প্রমাণের সাহায্যে দেহাতিরিক্ত আত্মবোধের উৎপত্তি সকলেই স্বীকার করিয়াছেন। অন্যথা ঐরূপ আত্মজ্ঞান অসম্ভব হইয়া পড়ে। সুতরাং ভেদবাসনা সত্ত্বেও শ্রুতি-বাক্যের দ্বারা বাক্যন্যায়বিৎ পুরুষের শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানের উৎপত্তিতে কোনও বাধা নাই। এই কারণেই শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানকে মোক্ষের চরম কারণ বলা যায় না।

মোক্ষোপযোগী তত্ত্বজ্ঞানের ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে রামানুজ বলিয়াছেন যে, উপাসনা-রূপ জ্ঞানই মোক্ষোপযোগী তত্ত্বজ্ঞান হইবে। প্রথমতঃ বেদান্তবাক্য-শ্রবণের ফলে মোক্ষার্থী পুরুষের শব্দাত্মক তত্ত্বজ্ঞান হইয়া থাকে। পরে ঐ শাব্দ তত্ত্বজ্ঞানকে মূলীভূত করিয়া তদনুসারে উপাসনা অর্থাৎ তত্ত্বের ধ্যান করিতে হয়। ঐ ধ্যান পরিপক্ক হইলে পুরুষ মুক্ত হইয়া যায়। এই ধ্যানাত্মক জ্ঞানকে শ্রুতি, স্মৃতি প্রভৃতি শাস্ত্রানুসারে সাক্ষাদ্‌ভাবে মোক্ষের কারণ বলিতে হইবে। 'আত্মা বারে দ্রষ্টব্যঃ শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যঃ' ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা শ্রবণ ও মননের পরবর্তী কালে নিদিধ্যাসন কর্তব্যরূপে বিহিত হইয়াছে। সুতরাং শাব্দ জ্ঞানের উত্তরবর্তী নিদিধ্যাসনই যে মোক্ষ-লাভের চরম উপায় তাহা অনায়াসেই বুঝা যায়। 'অনুবিদ্য বিজানাতি', 'বিজ্ঞায় প্রজ্ঞাং কুর্বীত' ইত্যাদি বহু শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বাক্যার্থজ্ঞানমূলক অন্য জ্ঞানকে মোক্ষের কারণরূপে বর্ণনা করা হইয়াছে। পূর্ববর্তী শ্রুতি-

---

১ অপি চ ভেদবাসনানিরসনদ্বারেণ জ্ঞানোৎপত্তিমভ্যুপগচ্ছতাং কদাচিদপি জ্ঞানোৎপত্তির্ন সেৎস্যতি। ভেদবাসনায়া অনাদিকালোপচিতত্বেনাপরিমিতত্বাৎ তদ্বিরুদ্ধভাবনায়াশ্চাল্পত্বাদনয়া তন্নিরাসানুপপত্তেঃ। অতো বাক্যার্থজ্ঞানাদন্যদেব ধ্যানোপাসনাদিশব্দবাচ্যং জ্ঞানং বেদান্তবাক্যৈর্বিধিৎসিতম্। শ্রীভাষ্য, পৃঃ ৮৩

বাক্যোক্ত নিদিধ্যাসন ও পরবর্তী শ্রুতিবাক্যপ্রতিপাদিত বিজ্ঞান বা প্রজ্ঞা অভিন্ন অর্থাৎ বিভিন্ন শ্রুতিবাক্যে প্রতিপাদিত নিদিধ্যাসন, বিজ্ঞান বা প্রজ্ঞা একই বস্তু। 'আত্মানমেব লোকমুপাসীত' ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের সাহায্যে আমরা নিদিধ্যাসনের উপাসনা-রূপতা বুঝিতে পারি। সুতরাং ইহা স্পষ্টই বুঝা যাইতেছে যে, শাব্দ তত্ত্বজ্ঞান মোক্ষের সাক্ষাৎ উপযোগী নহে, উপাসনা বা ধ্যানাত্মক জ্ঞানই উহার সাক্ষাৎ উপযোগী। 'আবৃত্তিরসকৃদুপদেশাৎ' এই সূত্রের[১] দ্বারাও শাব্দ জ্ঞানের পরবর্তী জ্ঞানকেই মোক্ষের উপযোগী বলা হইয়াছে। তৈলধারাবৎ অবিচ্ছিন্ন প্রবাহে সমুৎপন্ন যে তত্ত্ববিষয়ক স্মৃতিসন্তান তাহাই পূর্বোক্ত তত্ত্বোপাসনা। এই স্মরণপ্রবাহকেই ধ্রুবা স্মৃতি বলা হইয়াছে।[২] 'স্মৃতিলম্ভে সর্বগ্রন্থীনাং বিপ্রমোক্ষঃ'[৩] ইত্যাদি উপনিষদ্ বাক্যের দ্বারাও উক্ত উপাসনা-রূপ ধ্রুবা স্মৃতিকে মোক্ষের উপায় বলা হইয়াছে।[৪]

এই ধ্রুবা স্মৃতি বা উপাসনার মোক্ষোপযোগিত্বে যদি এইরূপ আপত্তি করা যায় যে, উহা কখনও সাক্ষাৎ মোক্ষের উপযোগী হইতে পারে না। কারণ যাহা দেহাদিবিষয়ক আত্মত্ব-ভ্রমের নির্মূল উচ্ছেদে সমর্থ হয় না তাহাকে কেহই মোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ বলিতে পারেন না। অবিদ্যার সমুচ্ছেদ ব্যতিরেকেও মোক্ষলাভ হয়, কোনও অজ্ঞ ব্যক্তি এইরূপ ধারণা পোষণ করেন না। বদ্ধ জীবের যে দেহাদিতে আত্মবুদ্ধি হয় তাহা প্রাত্যক্ষিক ভ্রম। প্রাত্যক্ষিক ভ্রম পরোক্ষ তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা কখনও সমুন্মূলিত হয় না। পূর্বোক্ত উপাসনা যে স্মরণাত্মক জ্ঞান তাহা পূর্বেই বলা হইয়াছে। স্মরণাত্মক উপাসনা বেদন বা জ্ঞান হইলেও পরোক্ষই, প্রত্যক্ষাত্মক নহে। সুতরাং ঐরূপ উপাসনার দ্বারা অবিদ্যার সমুচ্ছেদ সম্ভব না হওয়ায় উহাকে কিরূপে মোক্ষের সাক্ষাৎ উপযোগী বলা যাইতে পারে।

ইহার উত্তরে আচার্য রামানুজ বলিয়াছেন যে, উক্ত উপাসনা-রূপ তত্ত্বস্মৃতি যখন দর্শনরূপতা প্রাপ্ত হয় অর্থাৎ প্রাত্যক্ষিক তত্ত্ববিজ্ঞানে পর্যবসিত হয়

---

১ ব্রহ্মসূত্র, ৪।১।১

২ ধ্যানঞ্চ তৈলধারাবদবিচ্ছিন্নস্মৃতিসন্তানরূপা ধ্রুবা স্মৃতিঃ। শ্রীভাষ্য, পৃঃ ৮৮

৩ ছান্দোগ্য, ৭।২৬ ; কোনও কোনও পুস্তকে 'স্মৃত্যুপলম্ভে' এইরূপ পাঠও পাওয়া যায়।

৪ ......ইতি ধ্রুবায়াঃ স্মৃতেরপবর্গোপায়ত্বশ্রবণাৎ। ঐ, পৃঃ ৮৮

তখনই উহা অবিদ্যাসমুচ্ছেদের দ্বারা সাক্ষাদ্‌ভাবে মোক্ষ আনয়ন করে।[১] অপরোক্ষতা-প্রাপ্ত তত্ত্ববিজ্ঞানকেই ভক্তি বা ধ্রুবা স্মৃতি বলা হইয়া থাকে।[২] প্রকৃষ্ট ভাবনার ফলে ধ্যান বা স্মৃতি যে প্রত্যক্ষ বিজ্ঞানে পর্যবসানপ্রাপ্ত হয় তাহা যোগিসম্প্রদায়ে প্রসিদ্ধই আছে। এই ধ্যানকে দর্শন অর্থাৎ প্রত্যক্ষ বিজ্ঞানে পরিণত করিতে হইলে আমৃত্যু এই ধ্যানের অনুষ্ঠান আবশ্যক এবং ইহার সহিত বিভিন্নাশ্রমবিহিত নিত্যনৈমিত্তিকাদি সর্ববিধ কর্মের অনুষ্ঠান অপরিহার্য হইবে।[৩] বিহিত কর্মের অনুষ্ঠান ব্যতিরেকে শতশঃ অনুষ্ঠিত হইলেও উক্ত ধ্যান দর্শনে পর্যবসানপ্রাপ্ত হয় না। সুতরাং মোক্ষার্থী পুরুষ মৃত্যু পর্যন্ত বিহিত কর্মের অনুষ্ঠানের সহিত ধ্যানের অনুশীলন করিবেন। অতএব ইহা সুস্পষ্টভাবে বুঝা যাইতেছে যে, কর্ম ও জ্ঞান সমুচ্চিতভাবেই মোক্ষ আনয়ন করে, একাকী নহে।[৪]

জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়বাদের খণ্ডনপ্রসঙ্গে কিরণাবলীকার বলিয়াছেন যে, জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয় দ্বিবিধভাবে হইতে পারে—সমপ্রধানভাবে জ্ঞানের সহিত কর্মের সমুচ্চয় অথবা অঙ্গাঙ্গিভাবে জ্ঞানের সহিত কর্মের সমুচ্চয়। যদি জ্ঞানের ফল মুক্তিতে জ্ঞানের ন্যায় কর্মের সাক্ষাদ্‌ভাবে উপযোগ স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে ঐরূপ জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয় সমপ্রাধান্যে সমুচ্চয় হইবে। অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞান যেমন সাক্ষাদ্‌ভাবে মিথ্যাজ্ঞানের নাশ করে সেইরূপ সাক্ষাদ্‌ভাবেই কর্মও যদি মিথ্যাজ্ঞানের নাশক হয় তাহা হইলে উক্ত সমুচ্চয় সমপ্রাধান্যে হইবে। কিন্তু জ্ঞানের সহিত কর্মের ঐরূপ সমুচ্চয় সম্ভব হয় না। কারণ কর্মসমূহের উৎপাদকবাক্যে স্বর্গাদিরূপ নিজ নিজ ফল উল্লিখিত থাকায় কর্মের ফলাকাঙ্ক্ষা নিবৃত্ত হইয়া গিয়াছে। এই কারণে স্বতন্ত্রভাবে মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তিকে কর্মের ফল বলিয়া কল্পনা করা যায় না। মীমাংসাশাস্ত্রে যে সকল স্থলে কর্মের ফল সাক্ষাদ্‌ভাবে শ্রুতির দ্বারা উল্লিখিত থাকে সেই সকল স্থলে

---

১ সেয়ং স্মৃতির্দর্শনরূপা প্রতিপাদিতা, দর্শনরূপতা চ প্রত্যক্ষতাপত্তিঃ। এবং প্রত্যক্ষতা-পন্নামপবর্গসাধনভূতাং স্মৃতিং বিশিনষ্টি। ঐ, পৃঃ ৯৪

২ অতঃ সাক্ষাৎকাররূপা স্মৃতিঃ……এবংরূপা ধ্রুবানুস্মৃতিরেব ভক্তিশব্দেনাভিধীয়তে। শ্রীভাষ্য, পৃঃ ৯৬

৩ এবংরূপায়া ধ্রুবানুস্মৃতেঃ সাধনানি যজ্ঞাদীনি কর্মাণীতি যজ্ঞাদিশ্রুতেরশ্ববদিত্যভি-ধাস্যতে। ঐ, পৃঃ ৯৮

৪ কর্মসমুচ্চিতাজ্‌ জ্ঞানাদপবর্গশ্রুতেঃ। শ্রীভাষ্য, পৃঃ ৬৫

অনাকাঙ্ক্ষিত বলিয়া ফলান্তরের কল্পনা নিষিদ্ধ আছে। সুতরাং কর্মের মিথ্যা-জ্ঞাননাশ-রূপ ফল অনাকাঙ্ক্ষিত হওয়ায় সমপ্রধানভাবে জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদ সমর্থিত হইতে পারে না। যদিও 'কর্মণৈব হি সংসিদ্ধিমাস্থিতা জনকাদয়ঃ' ইত্যাদি গীতাবাক্যপ্রামাণ্যে সংযোগপৃথক্ত্বন্যায়ানুসারে স্বর্গাদির ন্যায় মিথ্যাজ্ঞান-নিবৃত্তিও কর্মফলরূপে কল্পিত হইতে পারে ইহা সত্য, তথাপি উহা সমীচীন হইবে না। কারণ সমপ্রাধান্যে জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয় স্বীকার করিলে চতুর্থাশ্রমীর মিথ্যাজ্ঞাননিবৃত্তি অসম্ভব হইয়া পড়ে। অনধিকারবশতঃ চতুর্থাশ্রমীর কর্মানুষ্ঠান অসম্ভব। জ্ঞান থাকিলেও সম্যগ্‌ভাবে অনুষ্ঠিত কর্ম-রূপ কারণান্তর না থাকায় সামগ্রীর অভাবে প্রব্রজিত পুরুষের মিথ্যাজ্ঞাননিবৃত্তি কল্পিত হইতে পারে না। চতুর্থাশ্রমীর মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি শ্রুতির অভিমত বলিয়াই বুঝিতে হইবে; অন্যথা বিরক্ত মুমুক্ষুর পক্ষে চতুর্থাশ্রমের শ্রৌত বিধান অনুপপন্ন হইয়া যায়। এই কারণেই জ্ঞানের সহিত নিষ্কামভাবে অনুষ্ঠিত কর্মের সমপ্রাধান্যে সমুচ্চয় বর্ণনা করা যায় না। এই পক্ষেও চতুর্থাশ্রমীর মিথ্যাজ্ঞাননিবৃত্তি সম্ভব হইবে না। অধিকার না থাকায় চতুর্থাশ্রমীর পক্ষে নিষ্কামভাবেও বিহিত কর্মের অনুষ্ঠান হইতে পারে না।

অঙ্গাঙ্গিভাবেও জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদ যুক্তিযুক্ত হয় না। শাস্ত্রে দ্বিবিধভাবে অঙ্গের কল্পনা স্বীকৃত আছে—একপ্রকার অঙ্গকে সন্নিপত্যোপকারক ও অন্যপ্রকার অঙ্গকে আরাদুপকারক অঙ্গ বলা হইয়া থাকে। যে অঙ্গ অঙ্গীর স্বরূপ-নির্বাহ করে তাহাকে সন্নিপত্যোপকারক এবং যাহা অঙ্গীর ফলের উপকারক হয় তাহাকে আরাদুপকারক অঙ্গ বলা হইয়া থাকে। দর্শপূর্ণমাস প্রভৃতি যাগে ব্রীহির অবঘাতকে সন্নিপত্যোপকারক এবং প্রযাজ প্রভৃতি কর্মগুলিকে আরাদুপকারক অঙ্গ বলা হইয়া থাকে। ব্রীহির অবঘাত না হইলে দর্শ প্রভৃতি যাগের স্বরূপটাই অনিষ্পন্ন থাকে। সুতরাং উহা যাগ-স্বরূপের নির্বাহকরূপে উক্ত যাগের সন্নিপত্যোপকারক অঙ্গ হইয়া থাকে। প্রযাজাদির অনুষ্ঠান না হইলেও অন্যান্য কর্মের অনুষ্ঠানের দ্বারা দর্শাদি যাগের স্বরূপনির্বাহ হইতে পারে, কিন্তু যাগস্বরূপ উৎপন্ন হইলেও প্রযাজাদির সম্যক্ অনুষ্ঠান না হওয়া পর্যন্ত ঐ যাগ স্বর্গাদি ফল দান করিতে অসমর্থই থাকে। সুতরাং যাগজন্য স্বর্গাদি ফলের নির্বাহক বলিয়া প্রযাজাদি কর্মগুলিকে দর্শাদি যাগের আরাদুপকারক অঙ্গ বলা হইয়াছে। অঙ্গাঙ্গিভাবে যদি

জ্ঞানের সহিত কর্মের সমুচ্চয় হয় তাহা হইলে কর্মগুলি হয় জ্ঞানের স্বরূপ-নির্বাহক বা সন্নিপত্যোপকারক অঙ্গ হইবে অথবা জ্ঞানফল যে মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি তাহার নির্বাহকরূপে আরাদুপকারক অঙ্গ হইবে। তৃতীয় কোন প্রকারে অঙ্গাঙ্গিভাব কল্পনা করা যায় না। প্রমাণতন্ত্র জ্ঞানের উৎপত্তিতে কর্মের অপেক্ষা না থাকায় উহা সন্নিপত্যোপকারক অঙ্গ হইবে না এবং কর্মের ফলান্তর শ্রুতিতে কীর্তিত থাকায় ফলান্তর কল্পনা অসম্ভব বলিয়া উহাকে জ্ঞানের ফলোপকারী অঙ্গ বা আরাদুপকারক অঙ্গ বলা যাইবে না। অতএব অঙ্গাঙ্গিভাবেও জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়পক্ষ শাস্ত্রানুমোদিত হইতে পারে না। জ্ঞানের স্বরূপে অর্থাৎ উৎপত্তিতে কর্মের অপেক্ষা স্বীকার করিলে ঐ কারণটী না থাকায় চতুর্থাশ্রমীর তত্ত্বজ্ঞান অসম্ভব হইয়া পড়ে। জ্ঞানফল অবিদ্যানিবৃত্তিতেও কর্মের অপেক্ষা স্বীকার করা সম্ভব হয় না। কারণ ঐরূপ হইলে চতুর্থাশ্রমীর মিথ্যাজ্ঞাননিবৃত্তি অসম্ভব হইয়া যায়।

কেহ কেহ জ্ঞানের সহিত চতুর্থাশ্রমবিহিত কর্মের সমুচ্চয় স্বীকার করেন। এই মতও সমীচীন হয় না। কারণ ঐরূপ হইলে ঐ সকল কর্মে দ্বিতীয়াশ্রমীর অধিকার না থাকায় তাহার মিথ্যাজ্ঞাননিবৃত্তি বা জ্ঞানোৎপত্তি অসম্ভব হইয়া যায়। শাস্ত্রে গৃহস্থেরও মুক্তি সমর্থিত হইয়াছে।

কেহ কেহ তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা যে মিথ্যাজ্ঞানের নাশ হয় তাহাতে জ্ঞানজন্য অদৃষ্টের কল্পনা করিয়াছেন। ইহার অভিপ্রায় এই যে, 'শ্রোতব্যঃ' ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা 'তব্য'-রূপ বিধি-প্রত্যয়যোগে জ্ঞানের উল্লেখ থাকায় তাঁহারা জ্ঞানকে বিহিত বলিয়া মনে করেন। বিহিত হইলে তাহা সাধারণতঃ অদৃষ্টের দ্বারাই ফলোৎপাদক হইয়া থাকে। সুতরাং জ্ঞানও স্বজন্য ধর্মবিশেষের সাহায্যেই মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি করে ইহাই তাঁহাদের প্রতিপাদ্য। এই মতে জ্ঞান অপেক্ষা জ্ঞানসাধ্য ধর্ম বা অদৃষ্টই মুক্তির বা মিথ্যাজ্ঞাননিবৃত্তির প্রধান সহায়ক হইবে। এই সিদ্ধান্তকেও সমর্থনযোগ্য বলিয়া মনে করা যায় না। কারণ দৃষ্ট উপায়েই দিঙ্‌মোহাদি-নিবৃত্তির ন্যায় আত্মাদিবিষয়ক মোহের নিবৃত্তি তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা হইতে পারে। দৃষ্ট উপায় সম্ভব হইলে অদৃষ্ট উপায়ে ফলকল্পনা শাস্ত্রে নিষিদ্ধ আছে। দৃষ্ট উপায় যেখানে সম্ভব সেখানে অদৃষ্টের কল্পনা করিলে ঔষধবিধি-স্থলে অদৃষ্ট কল্পনা করিয়াই রোগ-নাশ সমর্থন করিতে হয়, কিন্তু কেহ তাহা করেন না। বিরোধিগুণবিশিষ্ট

ঔষধ অদৃষ্টনিরপেক্ষভাবে রোগনিবৃত্তি করে বলিয়াই সিদ্ধান্তিত আছে। অতএব বিরোধী বলিয়াই তত্ত্বজ্ঞান মিথ্যাজ্ঞানের নাশ করিবে। তত্ত্বজ্ঞান ধর্মের দ্বারা মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি করে, এই মত শ্রদ্ধেয় হইতে পারে না।

আচার্য উদয়ন সত্ত্বশুদ্ধিতে কর্মের অপেক্ষা স্বীকার করিয়াছেন। ইহাতে জ্ঞানের সহিত কর্মের সমুচ্চয় স্বীকৃত হয় নাই। কারণ তিনি কর্মকে প্রতিবন্ধকনিবৃত্তির দ্বারাই জ্ঞানের সহায়ক বলিয়াছেন। প্রতিবন্ধক বিনষ্ট হইলে নিবৃত্তিলক্ষণ ধর্মের অর্থাৎ সমাধিজন্য ধর্মের ফলে পুরুষ অলৌকিকপ্রত্যক্ষপ্রমাণের দ্বারাই জ্ঞানলাভ করিয়া থাকেন বলিয়া তিনি মনে করেন। জ্ঞানের স্বরূপে বা ফলে তিনি নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্মের অপেক্ষা স্বীকার করেন নাই। জ্ঞানের স্বরূপে বা ফলে কর্মের অপেক্ষা না থাকিলে তাহাকে জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদ বলা যায় না। আচার্য শঙ্কর বিবিদিষাতে কর্মের অপেক্ষা স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু জ্ঞানের স্বরূপে বা ফলে কর্মের অপেক্ষা স্বীকার করেন নাই। এই কারণে তিনি জ্ঞানকর্মের অসমুচ্চয়বাদী হইলে বৈশেষিকাচার্য উদয়নও অবশ্যই জ্ঞানকর্মের অসমুচ্চয়বাদী হইবেন।

ন্যায়ভাষ্যে সাক্ষাদ্‌ভাবে জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়বাদের সমর্থন বা খণ্ডন পাওয়া যায় না। তথাপি অপবর্গপরীক্ষাপ্রকরণের ভাষ্যগ্রন্থ হইতে ইহা সুস্পষ্ট প্রতীয়মান হয় যে, বাৎস্যায়ন তত্ত্বজ্ঞানের উৎপত্তিতে অথবা তত্ত্বজ্ঞানের চরম ফল দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিতে অদৃষ্টের দ্বারা নিত্যনৈমিত্তিকাদিকর্মানুষ্ঠানের উপযোগ অস্বীকার করিয়াছেন। সুতরাং আমরা মনে করিতে পারি যে, সমুচ্চয়বাদ ভাষ্যকারের অনুমত নহে। অপবর্গপরীক্ষাপ্রকরণের 'ঋণক্লেশপ্রবৃত্ত্যনুবন্ধাদপবর্গাভাবঃ'[১] এই সূত্রের ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, ঋণানুবন্ধ বিদ্যমান থাকায় অপবর্গ সম্ভব নহে। ইহার অভিপ্রায় এইরূপ :

'জায়মানো হ বৈ ব্রাহ্মণস্ত্রিভি র্ঋণৈ র্ঋণবা জায়তে ব্রহ্মচর্যেণ ঋষিভ্যো যজ্ঞেন দেবেভ্যঃ প্রজয়া পিতৃভ্যঃ' এই তৈত্তিরীয় শ্রুতির[২] দ্বারা বলা হইয়াছে যে, জন্মমাত্রেই ব্রাহ্মণ ঋষি-ঋণ, দেব-ঋণ ও পিতৃ-ঋণ এই ত্রিবিধ ঋণে ঋণী

১ ন্যায়সূত্র, ৪।১।৫৮)

২ তৈত্তিরীয়সংহিতা, ৬।৩।১০ (মুদ্রিত তৈত্তিরীয়সংহিতায় পাঠটী এইরূপ আছে — জায়মানো বৈ ব্রাহ্মণস্ত্রিভি র্ঋণবা জায়তে ইত্যাদি)

হইয়া থাকে এবং ব্রহ্মচর্যের দ্বারা অর্থাৎ গুরুকুলবাসপূর্বক অধ্যয়নের দ্বারা ঋষি-ঋণ, যজ্ঞের দ্বারা দেব-ঋণ এবং পুত্রোৎপাদনের দ্বারা পিতৃ-ঋণ হইতে তাহার মুক্তি হয়। আর 'জরামর্যং ব এতৎ সত্রং যদগ্নিহোত্রং দর্শপূর্ণমাসৌ চ' এই শ্রুতিবাক্যের[১] দ্বারা অগ্নিহোত্র ও দর্শপৌর্ণমাস যাগের জরামর্যতা কথিত হইয়াছে। 'জরামরাভ্যাং নির্মুচ্যতে' এই অর্থে তদ্ধিতপ্রত্যয়ের দ্বারা জরমর্য-পদটী নিষ্পন্ন হইয়াছে। সুতরাং ইহা বুঝা যাইতেছে যে, জরা বা মৃত্যুই ব্রাহ্মণকে অগ্নিহোত্র ও দর্শপৌর্ণমাস যাগ হইতে নির্মুক্ত করিতে পারে। অতএব মৃত বা অতিবৃদ্ধ হইয়া অশক্ত না হওয়া পর্যন্ত ব্রাহ্মণের অবশ্যই ঐ সকল যজ্ঞাদি কর্মের অনুষ্ঠান করিতে হইবে। অতএব জ্ঞানলাভের অবসর না থাকায় অপবর্গ অসম্ভব।

পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তরে ভাষ্যকার শ্রুতিবাক্য প্রভৃতি নানাবিধ প্রামাণিক বচন উদ্ধৃত করিয়া মানুষের পক্ষে অপবর্গের অবসর প্রতিপাদন করিয়াছেন। সেই সকল বিচার হইতেই আমরা বুঝিতে পারিব যে, ভাষ্যকার জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়বাদের পক্ষপাতী নহেন। পূর্বপক্ষে উদ্ধৃত শ্রুতিবাক্যের 'ঋণ' এবং 'জায়মান' এই দুইটী পদ মুখ্যার্থে প্রযুক্ত হয় নাই বলিয়াই ভাষ্যকার সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, যে স্থলে একজন ব্যক্তি কোন বস্তু ভবিষ্যতে গ্রহণীয়রূপে দান করেন এবং অপর ব্যক্তি ভবিষ্যতে প্রতিদেয়রূপে প্রদত্ত বস্তু গ্রহণ করেন সে স্থলেই ঋণ-শব্দটীকে মুখ্য বলিয়া বুঝিতে হইবে।[২] প্রকৃতস্থলে এইরূপ মুখ্য ঋণের সম্ভাবনা না থাকায় শ্রুত্যুক্ত ঋণ-শব্দটী গৌণ অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে। ঋণ করিয়া প্রতিশোধ না করিলে যেমন নিন্দা হয় সেইরূপ জন্মগ্রহণ করিয়া ব্রহ্মচর্যাদি পালন না করিলে নিন্দা হয় বলিয়াই শ্রুতিতে জায়মান ব্রাহ্মণকে ঋণী বলা হইয়াছে।

উক্ত স্থলে 'জায়মান' পদটীও মুখ্যার্থে প্রযুক্ত হয় নাই। উপনয়ন-সংস্কাররহিত জাতমাত্র শিশুর ব্রহ্মচর্যে অধিকার না থাকায় ঋষি-ঋণে এবং গৃহস্থাশ্রম গ্রহণের পূর্বে যাগযজ্ঞাদির অনুষ্ঠানে বা পুত্রাদির উৎপাদনে

---

১ শাবরভাষ্য (মী. সূ. ২।৪।৪)

২ দাতা পরে ফিরিয়া পাইবেন এই সর্তে দান করেন এবং গ্রহীতা পরে ফিরাইয়া দিবেন এই সর্তে গ্রহণ করেন।

সামর্থ্য না থাকায় জন্মমাত্রেই বালক দেব-ঋণ বা পিতৃ-ঋণে ঋণী হইতে পারে না। অতএব শ্রুতিতে 'জায়মান' পদটী মুখ্যার্থে প্রযুক্ত হয় নাই বলিয়াই বুঝিতে হইবে। মন্ত্র ও ব্রাহ্মণে গার্হস্থ্যলিঙ্গ কর্মের অর্থাৎ গৃহস্থাশ্রমের চিহ্ন যে পত্নী তৎসম্বন্ধ কর্মেরই উপদেশ করা হয়। সুতরাং ব্রাহ্মণবিহিত যে যাগযজ্ঞাদি কর্মগুলি তাহা জাতমাত্র বালকের কর্তব্য নহে, কিন্তু গৃহস্থেরই। অতএব ইহা স্পষ্টই বুঝিতে পারা যাইতেছে যে, 'জায়মানো হ বৈ' ইত্যাদি ব্রাহ্মণবাক্যের দ্বারা জাতমাত্র শিশুর পক্ষে কোনও ঋণের কথা বলা হয় নাই। উহার দ্বারা উপনীতের ব্রহ্মচর্য এবং গৃহস্থের নিমিত্ত যাগযজ্ঞাদির অনুষ্ঠান ও পুত্রোৎপাদনের আবশ্যকতা বর্ণিত হইয়াছে।

অতএব কেহ যদি উপকুর্বাণ ব্রহ্মচারী হইয়া অধ্যয়ন-পরিসমাপ্তির পরে গার্হস্থ্যাশ্রমে প্রবিষ্ট না হন এবং নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচর্য গ্রহণ করেন তাহা হইলে ঐ নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারী আর দেব-ঋণ ও পিতৃ-ঋণে ঋণী হইলেন না। অতএব নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারীর পক্ষে অপবর্গের অবকাশ আছে।[১] উক্ত নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারী অবশ্যই জ্ঞানলাভে চেষ্টা করিবেন। তাঁহার এই চেষ্টাতে বিহিত যাগযজ্ঞাদির অনুষ্ঠান সম্ভব না হওয়ায় উহা যজ্ঞাদি-রূপ কর্মের সহিত সমুচ্চিত হইবে না। এই স্থলে যদিও নিত্য ও নৈমিত্তিক কর্মের সমুচ্চয় কল্পিত হইতে পারে তথাপি চতুর্থাশ্রমীর পক্ষে ঐরূপ কর্মেরও সমুচ্চয় সম্ভব হইবে না। একটী ক্ষেত্রেও যদি কর্মসমুচ্চয়ের ব্যভিচার দেখা যায়, তাহা হইলে আর কর্মকে মোক্ষের বা মোক্ষোপযোগী জ্ঞানের সহকারী বলা যাইবে না।

নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারীর ন্যায় গৃহস্থেরও অপবর্গের অবকাশ আছে। 'জরামর্যং বা এতৎ সত্রং যদগ্নিহোত্রং দর্শপূর্ণমাসশ্চেতি' এই শ্রুতিবাক্যের 'জরা' পদটী 'আয়ুর চতুর্থ ভাগ' অর্থেই প্রযুক্ত হইয়াছে। আয়ুর চতুর্থ ভাগ উপস্থিত হইলে ব্রাহ্মণ দর্শপৌর্ণমাস ও অগ্নিহোত্র হইতে মুক্ত হইয়া থাকেন ইহাই ঐ শ্রুতির দ্বারা বলা হইয়াছে। 'অশক্তি' অর্থে জরা-পদের প্রয়োগ হয় নাই। কারণ অশক্তের পক্ষে প্রতিনিধির দ্বারা অগ্নিহোত্রাদির অনুষ্ঠান বিহিত আছে। সুতরাং অশক্তি-নিবন্ধন কেহ উক্ত যাগযজ্ঞ

১ ভাষ্য (ন্যায়সূত্র, ৪।১।৫৯)

হইতে নিষ্কৃতি লাভ করিতে পারেন না।[১] আয়ুর চতুর্থ ভাগে উক্ত কর্ম হইতে নিষ্কৃতির কথাই শ্রুতিতে বলা হইয়াছে। ঐ সময়ে প্রব্রজ্যা অর্থাৎ সন্ন্যাস গ্রহণের সাধারণ বিধি থাকায় ঐ চতুর্থ ভাগকে আমরা অবশ্যই সর্বকর্মবিরতির কাল বলিয়া মনে করিতে পারি।[২] এই অপবৃক্ত পুরুষ অবশ্যই জ্ঞানলাভের সামগ্রী সংগ্রহ করিবেন। এই সময়ে নিত্য-নৈমিত্তিকাদি কর্মের অনুষ্ঠানও সম্ভব না হওয়ায় জ্ঞানসামগ্রী যে কর্মসমুচ্চয়-বিবর্জিত ইহা অনায়াসেই বলা যায়। বিরক্তি উপস্থিত হইলে যে কোন আশ্রম হইতেই কর্মসন্ন্যাসের বিধান থাকায় বিরক্তের পক্ষে কর্মসমুচ্চয়বিবর্জিত সামগ্রীর দ্বারাই যে জ্ঞান বা মোক্ষ লাভ হয় তাহা আমরা ভাষ্যকারের অভিপ্রায়ানুসারে সিদ্ধান্তরূপে গ্রহণ করিতে পারি।

ভাষ্যকারের ন্যায় জয়ন্তভট্টও ন্যায়মঞ্জরী গ্রন্থে জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়বাদ অস্বীকার করিয়াছেন। তিনি তত্ত্বজ্ঞানের স্বরূপে বা উহার ফল মোক্ষে কোথাও অদৃষ্টের দ্বারা নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্মের উপযোগ স্বীকার করেন নাই। জ্ঞানফল মোক্ষে কর্মের উপযোগ স্বীকার করিলে স্বর্গাদির ন্যায় কর্মফলত্ব-নিবন্ধন মোক্ষে অনিত্যত্বের আপত্তি হয়।[৩] এই কারণেই তিনি মোক্ষে কর্মের উপযোগ অস্বীকার করিয়াছেন। ফলের ন্যায় ফলসাধন তত্ত্বজ্ঞানেও অদৃষ্টের দ্বারা নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্মের উপযোগ থাকিতে পারে না বলিয়াই তিনি মনে করিয়াছেন। কারণ ঐরূপ হইলে চতুর্থাশ্রমে তত্ত্বজ্ঞানোৎপত্তির সম্ভাবনা থাকে না। চতুর্থাশ্রমীর কর্মাধিকার না থাকায় তাঁহার পক্ষে কর্মানুষ্ঠান অসম্ভব এবং নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্ম-রূপ কারণ না থাকায় উক্ত আশ্রমে তত্ত্বজ্ঞানের উৎপত্তি অসম্ভব হইয়া থাকে। তীব্রসংবেগ অর্থাৎ

---

১ 'জরয়া হ বে'ত্যায়ুষস্তুরীয়স্য চতুর্থস্য প্রব্রজ্যাযুক্তস্য বচনম্।...অশক্তো বিমুচ্যত ইত্যেতদপি নোপপদ্যতে স্বয়মশক্তস্য বাহ্যাং শক্তিমাহ। 'অন্তেবাসী বা জুহুয়াদ্ ব্রহ্মণা স পরিক্রীতঃ' 'ক্ষীরহোতা বা জুহুয়াদ্ধনেন স পরিক্রীতঃ' ইতি। ভাষ্য (ন্যায়সূত্র ৪।১।৫৯)

২ আয়ুষস্তুরীয়ং চতুর্থং প্রব্রজ্যাযুক্তং জরেত্যুচ্যতে। তত্র হি প্রব্রজ্যা বিধীয়তে। ভাষ্য, (ন্যায়সূত্র ৪।১।৫৯) বনেষু তু বিহৃত্যৈবং তৃতীয়াং ভাগমায়ুষঃ। চতুর্থমায়ুষো ভাগং ত্যক্ত্বা সঙ্গান্ পরিব্রজেৎ॥ মনুসংহিতা ৬।৩৩

৩ যচ্চেদমুচ্যতে জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়ান্মোক্ষ ইতি তত্রেদং বক্তব্যং কর্মণাং কীদৃশো মোক্ষং প্রত্যঙ্গভাবঃ। ন হি কর্মসাধ্যো মোক্ষঃ স্বর্গাদিবদনিত্যত্বপ্রসঙ্গাৎ। ন্যায়মঞ্জরী, পৃঃ ৫২৩

তীব্রবিরাগী মুমুক্ষুর পক্ষে শ্রুতি চতুর্থাশ্রমের উপদেশ করিয়াছেন। এজন্য চতুর্থাশ্রমে যে তত্ত্বজ্ঞান হয় তাহা অবশ্যই শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্যবিষয়ীভূত হইবে। সুতরাং চতুর্থাশ্রমে তত্ত্বজ্ঞানের অনুপপত্তিবশতঃই নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্মের অনুষ্ঠানকে তত্ত্বজ্ঞানের অন্যতম কারণ বলিয়া স্বীকার করা যায় না। এইরূপে নানাবিধ যুক্তির উপস্থাপন করিয়া জয়ন্তভট্ট জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়পক্ষ অস্বীকার করিয়াছেন।[১]

তত্ত্বচিন্তামণিকার ঈশ্বরানুমানপ্রকরণে মুক্তির উপায় আলোচনা করিতে যাইয়া বলিয়াছেন যে, 'আত্মা বারে' ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মোক্ষরূপ ফলের নিমিত্ত তত্ত্বজ্ঞানের আবশ্যকতা বর্ণিত হইয়াছে। ঐ শ্রুতিবাক্যে 'নিদিধ্যাসিতব্যঃ' পদের অর্থবিবরণে তিনি 'সাক্ষাৎকর্তব্যঃ' এই কথা বলিয়াছেন। সুতরাং তাঁহার মতে সাক্ষাৎকারাত্মক তত্ত্ববিজ্ঞানই যে মুক্তির কারণ ইহা অনায়াসেই বুঝা যায়। বন্ধকারণ মিথ্যাজ্ঞান সাক্ষাৎকারাত্মক হওয়ায় শাব্দ বা আনুমানিক তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা উহার নিবৃত্তি হইতে পারে না। এই কারণেই তিনি সংসারকারণ যে দৃঢ়ভূমি মিথ্যাজ্ঞান তাহার উচ্ছেদের জন্য সাক্ষাৎকারী তত্ত্ববিজ্ঞানকে আবশ্যক বলিয়া মনে করিয়াছেন। নিদিধ্যাসন-রূপ যোগের নিরন্তর অভ্যাসের ফলে যোগীর বিলক্ষণ শুভাদৃষ্ট উৎপন্ন হয়। ঐ শুভাদৃষ্টের ফলেই মুমুক্ষু পুরুষের সাক্ষাৎকারী তত্ত্ববিজ্ঞান উৎপন্ন হইয়া থাকে। ঐ তত্ত্ববিজ্ঞান শম, দম, ব্রহ্মচর্য প্রভৃতির সহিত সম্যগ্‌ভাবে অনুষ্ঠিত সন্ধ্যোপাসনা প্রভৃতি নিত্যনৈমিত্তিক কর্মের সহযোগে মুক্তিরূপ ফল প্রদান করে বলিয়াই তিনি মনে করিয়াছেন। অতএব তত্ত্বচিন্তামণিকারকে আমরা জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদী বলিয়াই মনে করিতে পারি।[২] এই সমুচ্চয়বাদের বিরুদ্ধে অনেক বিচার করিয়া তিনি বিরুদ্ধ পক্ষের খণ্ডন করিয়াছেন। ইহা হইতেও তিনি যে সমুচ্চয়বাদের সমর্থক ছিলেন ইহা আমরা বুঝিতে পারি। পূর্বপক্ষরূপে বিরুদ্ধপক্ষের উপস্থাপন করিতে যাইয়া তিনি বলিয়াছেন যে, সমপ্রধানভাবে বা অঙ্গাঙ্গিভাবে জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়বাদ ব্যাখ্যাত হইতে পারে না। জ্ঞান ও কর্মের

---

১ ন্যায়মঞ্জরী, পৃঃ ৫১৩-৫২৩

২ এবঞ্চ শমদমব্রহ্মচর্যাদ্যুপবৃংহিতযাবন্নিত্যনৈমিত্তিকসন্ধ্যোপাসনাদিকর্মসহিতাৎ তত্ত্বজ্ঞানান্মুক্তিঃ। তত্ত্বচিন্তামণি, ঈশ্বরানুমান, পৃঃ ১৮৪

সমপ্রাধান্য স্বীকার করিলে জ্ঞানের ন্যায় কর্মেরও মুক্তিফল কল্পনা করিতে হয়। অন্যথা উভয়ের সমপ্রাধান্য রক্ষিত হয় না। কিন্তু কর্মের মুক্তিফল কল্পনা করা যায় না। কারণ বিভিন্ন কর্মের উৎপত্তিবাক্যে সেই সেই কর্মের বিশেষ বিশেষ ফল শ্রুতিতেই কীর্তিত আছে। অতএব সেই সেই ফলের দ্বারা কর্মগুলির সফলত্ব শ্রুতিপ্রাপ্ত হওয়ায় উহাদের ফলান্তর-কল্পনা অপ্রাসঙ্গিক হইয়া পড়ে। এই কারণেই বিরুদ্ধবাদী বলিতে পারেন যে, সমপ্রাধান্যে জ্ঞান ও কর্মের সমুচ্চয় সম্ভব নহে। এইরূপ অঙ্গাঙ্গিভাবেও জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয় স্বীকার করা যায় না। কর্ম ও জ্ঞানের অঙ্গ হইলে হয় উহা জ্ঞানের উৎপত্তির দ্বারা অঙ্গ হইবে, না হয় উহা জ্ঞানের ফল যে মুক্তি তাহার সহায়ক হইয়া অঙ্গ হইবে। প্রমাণসাধ্য জ্ঞানের উৎপত্তিতে কোথাও কর্মের অপেক্ষা দেখা যায় না। এই কারণে কর্মকে জ্ঞানের শরীরনির্বাহক অঙ্গ বলাও সম্ভব নহে। জ্ঞানফল মুক্তির প্রতিও কর্মের সহকারিত্ব কল্পনা করা যায় না। কারণ উৎপত্তি-শ্রুতিতে কর্মের ফলান্তর কথিত আছে। সুতরাং সমপ্রাধান্য বা অঙ্গাঙ্গিভাবে জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়পক্ষ সমর্থন করা যায় না। মুমুক্ষুর পক্ষে কর্মসন্ন্যাস বিহিত থাকায় জ্ঞানের সহিত নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্ম সমুচ্চিত হইতে পারে না। কারণ ঐ আশ্রমে ঐ সকল কর্ম পরিত্যক্ত হইয়াই যায়। চতুর্থাশ্রমবিহিত কর্মের সহিতও জ্ঞানের সমুচ্চয় হইবে বলিয়া মনে করা যায় না। ঐরূপ হইলে গৃহস্থাশ্রমীর মুক্তিসম্ভাবনা থাকে না। কারণ শাস্ত্রে গৃহস্থেরও মুক্তি বর্ণিত হইয়াছে।[১]

এইরূপে বিরুদ্ধ পক্ষের অবতারণা করিয়া ইহার খণ্ডনে তত্ত্বচিন্তামণিকার বলিয়াছেন যে, বিভিন্নাশ্রমীর পক্ষে বিভিন্নাশ্রমবিহিত কর্মের সহিত জ্ঞানের সমুচ্চয় হইতে পারে।[২]

'স্বে স্বে কর্মণ্যভিরতঃ সংসিদ্ধিং লভতে নরঃ।
স্বকর্মণা তমভ্যর্চ্য সিদ্ধিং বিন্দতি মানবঃ॥'

---

১ তত্ত্বচিন্তামণি, পৃঃ ১৮৪-৫

২ স্বস্বাশ্রমবিহিতেন কর্মণা জ্ঞানস্য সমপ্রাধান্যেন সমুচ্চয়াৎ, জ্ঞানকর্মণোস্তুল্যবৎ মুক্ত্যর্থত্বাভিধানাৎ। তত্ত্বচিন্তামণি, পৃঃ ১৮৫

এই শ্রীমদ্‌ভগবদ্গীতাবাক্য এবং

তস্মাৎ তৎপ্রাপ্তয়ে যত্নঃ কর্তব্যঃ পণ্ডিতৈর্নরৈঃ।
তৎপ্রাপ্তিহেতুর্বিজ্ঞানং কর্ম চোক্তং মহামতে॥

এই বিষ্ণুপুরাণবাক্য এবং

উভাভ্যামেব পক্ষাভ্যাং যথা খে পক্ষিণাং গতিঃ।
তথৈব জ্ঞানকর্মাভ্যাং প্রাপ্যতে ব্রহ্ম শাশ্বতম্॥

এই হারীতবাক্য এবং

'সত্যেন লভ্যস্তপসা হ্যেষ আত্মা সম্যগ্‌ জ্ঞানেন ব্রহ্মচর্যেণ চ' এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারা স্পষ্টই মুক্তিতে জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়ের অপেক্ষা বর্ণিত হইয়াছে। ইহা সমপ্রাধান্য বা অঙ্গাঙ্গিভাব এই দ্বিবিধ রূপেই উপপন্ন হইতে পারে। যদিও কর্মের উৎপত্তিবাক্যে ফলান্তর কীর্তিত হইয়াছে ইহা সত্য, তথাপি ঐ সকল কর্মের মুক্তিরূপ ফল কল্পিত হইতে কোনও বাধা থাকিতে পারে না। কারণ সাক্ষাদ্‌ভাবে শব্দপ্রমাণের দ্বারাই দ্বিবিধ ফল পাওয়া যায়।[১] কর্মসন্ন্যাস বলিতে কাম্য কর্মের সন্ন্যাসই বুঝিতে হইবে, নিত্যনৈমিত্তিক কর্মের সন্ন্যাস নহে। কারণ

কাম্যানাং কর্মণাং ন্যাসং সন্ন্যাসং কবয়ো বিদুঃ।
নিয়তস্য তু সন্ন্যাসঃ কর্মণো নোপপদ্যতে॥
মোহাত্তস্য পরিত্যাগস্তামসঃ পরিকীর্তিতঃ॥

ইত্যাদি স্মৃতিবাক্যের দ্বারা কাম্য কর্মের পরিত্যাগকেই সন্ন্যাস বলা হইয়াছে। সুতরাং চতুর্থাশ্রমীর পক্ষের জ্ঞানের সহিত কর্মের সমুচ্চয় অসম্ভব হইল না। এইভাবে বিরোধী পক্ষের খণ্ডনপূর্বক তত্ত্বচিন্তামণিকার জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয় পক্ষ সমর্থন করিয়াছেন।

ইহার পরে আবার তিনি 'অত্র বদন্তি' ইত্যাদি গ্রন্থের[২] দ্বারা সাম্প্রদায়িক সিদ্ধান্ত বর্ণনাপ্রসঙ্গে জ্ঞানকর্মের অসমুচ্চয়পক্ষও প্রদর্শন করিয়াছেন। নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের সিদ্ধান্ত বর্ণনায় তিনি বলিয়াছেন যে, তত্ত্ববিজ্ঞানের দ্বারাই সবাসন মিথ্যাজ্ঞানের সম্যক্‌ নিবৃত্তি হইয়া যায় এবং সূত্রোক্তক্রমে পুরুষ

---

১ ন চ ফলান্তরার্থত্বেন শ্রুতস্য কর্মণঃ ফলান্তরার্থত্বমনুপপন্নং তথা বাক্যদ্বয়সাজ্ঞ্‌ জ্ঞান-তুল্যতাপ্রতীতেঃ। তত্তৎফলজনকত্বেঽপি হি কর্মণাং শব্দ এব মানম্‌। তত্ত্বচিন্তামণি. পৃঃ ১-৬

২ তত্ত্বচিন্তামণি, পৃঃ ১৮৮

অপবর্গ লাভ করে। ইহাতে কর্মের সহকারিতা নির্যুক্তিক। কারণ দিঙ্‌মোহাদি-স্থলে কর্মনিরপেক্ষভাবেই জ্ঞানের দ্বারা ভ্রমের নিবৃত্তি দেখা যায়। অতএব যাঁহার তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইয়াছে তাঁহার পক্ষে নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্মের অনুষ্ঠানও দোষাবহ হইবে না। অতএব ইহাই বুঝিতে হইবে যে কর্মাসমুচ্চিত জ্ঞানের দ্বারা মোক্ষলাভ করা যায়।

এই যে জ্ঞানকর্মের অসমুচ্চয়বাদ ইহা নৈয়ায়িকসম্প্রদায়সিদ্ধ সিদ্ধান্তরূপেই তত্ত্বচিন্তামণিগ্রন্থে উল্লিখিত হইয়াছে। চিন্তামণিকার স্বয়ং এই সিদ্ধান্তের পক্ষপাতী নহেন। কারণ তিনি পূর্বোক্ত প্রকারে জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয়পক্ষই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন।

এ স্থলে মহামহোপাধ্যায় ফণিভূষণ তর্কবাগীশ মহাশয় জ্ঞানকর্মের সমুচ্চয় সম্বন্ধে তত্ত্বচিন্তামণিকারের মত যাহা বলিয়াছেন তাহাতে তিনি শেষ পর্যন্ত তত্ত্বচিন্তামণিকারকে সমুচ্চয়বিরোধী বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন এবং এই সিদ্ধান্তের সমর্থনে 'বস্তুতস্তু……'[১] ইত্যাদি চিন্তামণিগ্রন্থের উল্লেখ করিয়াছেন। এই ব্যাখ্যার সহিত আমাদের ব্যাখ্যার কিছু বিরোধ আছে। কারণ আমরা 'বস্তুতস্তু' ইত্যাদি গ্রন্থে উল্লিখিত মতকে তত্ত্বচিন্তামণিকারের স্বমত বলিয়া গ্রহণ করি নাই। উহা কোনও কোনও সমুচ্চয়বাদীর ব্যাখ্যার খণ্ডনপ্রসঙ্গেই চিন্তামণিকারকর্তৃক উপন্যস্ত হইয়াছে বলিয়াই আমরা মনে করিয়াছি। এ বিষয়ে আমরা সুধীসমাজের দৃষ্টি আকর্ষণ করিতেছি।

এতেন "অথাতো ধর্মং ব্যাখ্যাস্যামঃ" "যতোঽভ্যুদয়নিঃশ্রেয়সসিদ্ধিঃ স ধর্মঃ" "তদ্বচনাদাম্নায়স্য প্রামাণ্যম্" ইতি ত্রিসূত্রী (বৈ. সূ. ১।১।১-৩) ব্যাখ্যাতা। অন্যথাব্যাখ্যানে হি যতোঽভ্যুদয়েতি প্রত্যেক-সমুদায়াভ্যামুভয়ত্রাপ্যব্যাপকং স্যাৎ। যতোঽভ্যুদয়-সিদ্ধিঃ স ধর্ম ইত্যেতাবতৈব লক্ষণসিদ্ধেঃ। পারম্পর্যেণ নিঃশ্রেয়সেঽপ্যস্য হেতুত্বং প্রতিপাদয়িতুং নিঃশ্রেয়স-গ্রহণমিতি।

১ ন্যায়দর্শন ও বাৎস্যায়ন ভাষ্য, পঞ্চম খণ্ড, পৃঃ ২৭

ইহার দ্বারা অর্থাৎ (পূর্বোক্ত আলোচনার দ্বারা) (ফলতঃ) "অথাতো ধর্মং ব্যাখ্যাস্যামঃ", "যতোঽভ্যুদয়নিঃশ্রেয়সসিদ্ধিঃ স ধর্মঃ" ও "তদ্বচনাদাম্নায়সিদ্ধেঃ প্রামাণ্যম্" এই (বৈশেষিক) সূত্রত্রয়ও ব্যাখ্যাত হইল। অন্যরূপ ব্যাখ্যা করিলে (অর্থাৎ "যতোঽভ্যুদয়নিঃশ্রেয়সসিদ্ধিঃ স ধর্মঃ" এই সূত্রের যদি 'যাহা হইতে সাক্ষাদ্‌ভাবে অভ্যুদয়ের অর্থাৎ স্বর্গাদির সিদ্ধি হয় ও যাহা হইতে সাক্ষাদ্‌ভাবে নিঃশ্রেয়সের অর্থাৎ মোক্ষের সিদ্ধি হয় তাহাই ধর্ম' এই প্রকারে ভিন্ন-ভিন্ন-লক্ষণতাৎপর্যে অথবা 'যাহার দ্বারা অভ্যুদয় ও নিঃশ্রেয়স এই উভয়ের সিদ্ধি হয়' এইভাবে এক-লক্ষণতাৎপর্যে ব্যাখ্যা করিলে) প্রত্যেক ও সমুদয়ের বিকল্পের দ্বারা উভয়বিধ ধর্মেই (উক্ত ধর্ম-লক্ষণের) অব্যাপ্তি হইয়া হইয়া যায়। "যতোঽভ্যুদয়সিদ্ধিঃ স ধর্মঃ" এই পর্যন্ত সূত্রাংশের দ্বারাই (ধর্মের) লক্ষণ সিদ্ধ হইলেও ঐ ধর্মের যে পরম্পরায় নিঃশ্রেয়সে উপযোগিতা আছে তাহা প্রতিপাদন করিবার নিমিত্তই (সূত্রে) "নিঃশ্রেয়স" পদের গ্রহণ হইয়াছে।

যাহার দ্বারা অভ্যুদয়ের সিদ্ধি হয় তাহাই ধর্ম অথবা যাহার দ্বারা নিঃশ্রেয়সের সিদ্ধি হয় তাহাই ধর্ম এইরূপে বিভিন্ন-ফলান্তর্ভাবে ধর্মের ভিন্ন ভিন্ন লক্ষণ করিলে প্রথম লক্ষণটী নিবৃত্তি-লক্ষণ ধর্মে এবং দ্বিতীয় লক্ষণটী প্রবৃত্তি-লক্ষণ ধর্মে অব্যাপ্ত হইয়া যায়। যাহার দ্বারা অভ্যুদয় ও নিঃশ্রেয়স এই উভয়ের সিদ্ধি হয় এইরূপ উভয়বিধ-ফলান্তর্ভাবে ধর্মের একটী লক্ষণ করিলেও পূর্বোক্ত অব্যাপ্তি থাকিয়াই যাইবে। কারণ প্রবৃত্তি বা নিবৃত্তি-লক্ষণ ধর্মের কোনও ধর্মেই উভয়বিধ-ফলজনকত্ব নাই। সুতরাং তত্ত্বজ্ঞান পর্যন্ত পরম্পরায় ধর্মের ফল হইলেও মোক্ষ ধর্মের ফল হইবে না। এই কারণে অভ্যুদয়সাধকত্বই ধর্মের লক্ষণ হইবে।[১] এ স্থলে অভ্যুদয় বলিতে তত্ত্বজ্ঞানকেই বুঝিতে হইবে।[২] অতএব উক্ত সূত্রের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানসাধকত্বকেই ধর্মের লক্ষণরূপে

১ সূত্রমপ্যভ্যুদয়মাত্রসাধকধর্মপরতয়ৈব ব্যাখ্যেয়মিত্যর্থঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৭৯

২ অভ্যুদয়োঽত্র তত্ত্বজ্ঞানম্। ঐ, পৃঃ ৭৯

উপস্থাপিত করা হইয়াছে বলিয়া বুঝিতে হইবে। নিবৃত্তি-লক্ষণ যোগজ ধর্ম যে তত্ত্বজ্ঞানের সাধক তাহা আমরা পূর্বেই প্রতিপাদন করিয়াছি। প্রবৃত্তি-লক্ষণ ধর্মেরও যে সত্ত্বশুদ্ধির দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানসাধকত্ব আছে তাহাও বলা হইয়াছে। সুতরাং উক্ত লক্ষণের আর প্রবৃত্তি বা নিবৃত্তি-লক্ষণ ধর্মে অব্যাপ্তির সম্ভাবনা নাই।

এবং প্রতিপন্নপ্রয়োজনাভিধেয়সম্বন্ধো জিজ্ঞাসুঃ পৃচ্ছতি। অথেতি।[১] অথ কানি দ্রব্যাণি কিয়ন্তি চ, কিং গুণাঃ কিয়ন্তশ্চ, কানি কর্মাণি কিয়ন্তি চ, কিং সামান্যং কতিবিধঞ্চ, কে বিশেষাঃ, কঃ সমবায় ইত্যর্থঃ।

এইভাবে (শাস্ত্রের) প্রয়োজন, অভিধেয় ও (উহাদের) সম্বন্ধ জানিয়া জিজ্ঞাসু (ব্যক্তি) 'অথ' এই গ্রন্থের দ্বারা (জ্ঞাতব্য বিষয়ে) প্রশ্ন করিতেছেন: দ্রব্য কি কি (অর্থাৎ দ্রব্যের সামান্য-লক্ষণ কি) এবং কয়প্রকার (অর্থাৎ উহাদের অবান্তর বিভাগ কতগুলি ; গুণ কি কি (অর্থাৎ গুণের সামান্য-লক্ষণ কি) এবং কয়প্রকার (অর্থাৎ উহাদের অবান্তর বিভাগ কতগুলি); কর্ম কি কি (অর্থাৎ কর্মের সামান্য-লক্ষণ কি) এবং কয়প্রকার (অর্থাৎ উহাদের অবান্তর বিভাগ কতগুলি); সামান্য কি (অর্থাৎ সামান্যের অর্থাৎ জাতির সামান্য-লক্ষণ কি) এবং উহা কয়প্রকার (অর্থাৎ উহাদের অবান্তর বিভাগ কতগুলি); বিশেষ কাহাকে বলে (অর্থাৎ বিশেষের স্বরূপ কি); সমবায় (ই বা) কাহাকে বলে (অর্থাৎ সমবায়ের স্বরূপ কি); ইহাই ('অথ কে দ্রব্যাদয়ঃ পদার্থাঃ' এই 'প্রশ্ন-বাক্যের) অর্থ।

কিঞ্চ তেষামিতি।[২] সামান্যতো বিশেষতশ্চ পদার্থানাং দ্রব্যাণাং গুণানাং কর্মণামিত্যাদি নেয়ম্।

---

১ অথ কে দ্রব্যাদয়ঃ পদার্থাঃ। প্র. পা., পৃঃ ২

২ কিঞ্চ তেষাং সাধর্ম্যং বৈধর্ম্যঞ্চেতি। প্র. পা., পৃঃ ২-৩

চকারৌ মিথঃ সমুচ্চয়ে। সাধর্ম্যবৈধর্ম্যয়োরেষ্বেবান্তর্ভূতত্বাৎ পৃথগ্‌লক্ষণার্থমপি ন প্রশ্নঃ।

'কিঞ্চ তেষাম্' এই গ্রন্থের তাৎপর্য বর্ণনা করা হইতেছে: সেই পদার্থগুলির সাধর্ম্য (ই) বা কি এবং বৈধর্ম্য (ই) বা কি—ইহাই এ স্থলে প্রশ্নের আকার। (উক্ত আকারের মধ্যে) দ্রব্য, গুণ ও কর্ম এই পদার্থত্রয়ের সামান্য ও বিশেষভাবে সাধর্ম্য ও বৈধর্ম্যের প্রশ্নও অন্তর্নিহিত রহিয়াছে বলিয়া বুঝিতে হইবে। চ-কার দুইটী পরস্পর সমুচ্চয় অর্থে (প্রযুক্ত হইয়াছে)। সাধর্ম্য ও বৈধর্ম্যের স্বরূপবিষয়ে পৃথক্ প্রশ্ন হইবে না কারণ উহারা পূর্বোক্ত পদার্থগুলির মধ্যেই অন্তর্ভুক্ত আছে।

তত্রেতি।[১] তত্র তেষু দ্রব্যাদিষু বক্তব্যেষু দ্রব্যাণি পৃথিব্যাদীনি। যদ্যপি বিভাগস্য ন্যূনাধিকসংখ্যাব্যবচ্ছেদপরত্বাদেব নবত্বং লব্ধং তথাপি স্ফুটার্থং নবগ্রহণম্। এবকারশ্চ বিপ্রতিপত্তিনিরাকরণার্থঃ।

'তত্র' ইত্যাদি গ্রন্থের ব্যাখ্যা করা যাইতেছে। তত্র অর্থাৎ বক্তব্য দ্রব্য প্রভৃতি পদার্থগুলির মধ্যে পৃথিবী প্রভৃতি পদার্থগুলিকে (অর্থাৎ পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু, আকাশ, দিক্, কাল, আত্মা ও মনকে) দ্রব্য বলিয়া বুঝিতে হইবে। যদিও বিভাগবাক্যেরই (বিভজ্যমান পদার্থগুলির) ন্যূন বা অধিক সংখ্যার নিষেধে তাৎপর্য থাকায় (দ্রব্যগুলির) নবত্ব-সংখ্যা পাওয়া যায় (অর্থাৎ দ্রব্যগুলি যে নববিধ তাহা বুঝা যায়) তাহা হইলেও সুস্পষ্টভাবে প্রতিপাদন করিবার জন্যই (বিভাগবাক্যে) নব-পদের গ্রহণ করা হইয়াছে। এবং (উহাতে) এব-পদটী সংশয়-নিরাসের জন্য (প্রযুক্ত হইয়াছে)।

সামান্যসংজ্ঞা দ্রব্যমিতি। বিশেষসংজ্ঞা পৃথিবীত্যা-

১ তত্র দ্রব্যাণি পৃথিব্যপ্‌তেজোবায্বাকাশকালদিগাত্মমনাংসি সামান্যবিশেষসংজ্ঞয়োক্তানি নবৈবেতি। প্র. পা., পৃ: ৩

দিকা। তয়োক্তানি সূত্রকৃতেতি শেষঃ। অবগতাপ্ত-ভাবস্য তস্যোক্তেরাগমত্বাৎ। অনবগতাপ্তভাবস্যাপি লোকপ্রসিদ্ধার্থানুবাদকত্বাৎ। লোকে চ তাবতামেব সামান্যতো বিশেষতশ্চ ব্যবহারাৎ।

(মূলস্থ) 'দ্রব্য' এই পদটী (পৃথিবী প্রভৃতি নববিধ পদার্থের) সামান্য-সংজ্ঞা হইবে। (বিভাগবাক্যস্থ) পৃথিবী ইত্যাদি নয়টী পদ দ্রব্যের বিশেষ-সংজ্ঞা (হইবে)। (মূলস্থ) 'তয়োক্তানি' (অর্থাৎ সংজ্ঞয়োক্তানি) এই অংশের 'সূত্রকৃতা' এই পদটী অবশিষ্ট (অর্থাৎ পূরক) হইবে। কারণ তাঁহার (অর্থাৎ সূত্রকারের) আপ্তত্ব নিশ্চিত থাকায় তদীয় উক্তি আগম (অর্থাৎ আগম-প্রমাণ)। তাঁহার আপ্তত্ব নিশ্চিত না থাকিলেও লোকপ্রসিদ্ধ অর্থের অনুবাদক হওয়ায় তদীয় উক্তি প্রামাণিকই হইবে (অর্থাৎ তৎকৃত দ্রব্য প্রভৃতি সংজ্ঞাগুলি প্রামাণিক হইবে)। কারণ লোকসমাজে ঐগুলিরই (অর্থাৎ দ্রব্য প্রভৃতি পদার্থগুলিরই) সামান্য ও বিশেষভাবে ব্যবহার দেখা যায়।

কিং পুনরত্র প্রতিষিধ্যতে? নবৈবেতি। ন হ্যনব-গতস্য প্রতিষেধঃ সম্ভবতি। উচ্যতে। দ্রব্যস্য সতো নববাহ্যত্বং নববাহ্যস্য সতো দ্রব্যত্বং বা। তথাচ প্রতিপন্নস্যৈব প্রতিপন্নে প্রতিষেধ ইতি ন কিঞ্চিদ্ দুষ্যতি। অতঃ পরং ন শঙ্কা ন চোত্তরম্। তথাহি, ইদং দ্রব্যমেভ্যোঽধিকং স্যাদিতি বা ইদমেভ্যোঽধিকং দ্রব্যং স্যাদিতি বা শঙ্ক্যেত। প্রথমে আধিক্যং নিরাকরিষ্যামো যথা সুবর্ণস্য। দ্বিতীয়ে দ্রব্যত্বং নিরাকরিষ্যামো যথা তমসঃ। অতঃ পরং ন শঙ্কা ন চোত্তরম্। ধর্মিণ এব বুদ্ধ্যনারোহাৎ। যদি কথঞ্চিদ্ বুদ্ধিমারোক্ষ্যতে তদাস্মাভিরুক্তেষ্বেবান্তর্ভাবয়িষ্যতে। অনন্তর্ভাবে বা দ্রব্যত্বং তস্য নিরাকরিষ্যত ইত্যভিপ্রায়বানাহ।

তদ্ব্যতিরেকেণ সংজ্ঞান্তরানভিধানাদিতি। সূত্রকৃতেতি শেষঃ। লোকনেতি বা।

('নবৈব' এই বাক্যাংশস্থ এব-কারের দ্বারা) এ স্থলে কাহার নিষেধ হইয়াছে? যেহেতু যাহা জ্ঞানের বিষয়ীভূত নহে তাহার প্রতিষেধ অসম্ভব। উত্তরে বলা যাইতেছেঃ প্রমাণসিদ্ধ দ্রব্যে (অর্থাৎ পৃথিবী প্রভৃতিতে) নববহির্ভূতত্বের অথবা যাহা নববহির্ভূত বলিয়া প্রমাণসিদ্ধ তাহাতে দ্রব্যত্বের নিষেধ করা হইয়াছে। ঐরূপ হইলে (ফলতঃ) প্রমাণসিদ্ধ পদার্থে প্রমাণসিদ্ধ (অন্য) পদার্থের প্রতিষেধ হওয়ায় কোনও দোষ হয় না। ইহার পরে শঙ্কা বা উত্তরের অবকাশ নাই। ইহার বিশদার্থ এই যে, এই দ্রব্যটী এই সকল দ্রব্য হইতে অধিক (অর্থাৎ পৃথক্) হউক, অথবা এই সকল দ্রব্য হইতে পৃথগ্‌ভূত এই পদার্থটী দ্রব্য হউক—এইরূপে আশঙ্কা (অর্থাৎ প্রশ্ন) হইতে পারে। প্রথমে (অর্থাৎ প্রথম প্রশ্নে) আমরা আধিক্যের নিষেধ করিব যেমন সুবর্ণরূপ দ্রব্যের আধিক্য নিষিদ্ধ হইবে (অর্থাৎ দ্রব্য বলিয়া প্রমাণসিদ্ধ সুবর্ণের অতিরিক্তত্ব-আশঙ্কায় উহাকে যেমন তেজোনামক তৃতীয় দ্রব্যে অন্তর্ভুক্ত করা হইবে সেইরূপ দ্রব্যত্ব-রূপে প্রমাণসিদ্ধ থাকিলে উহাকে নববিধ দ্রব্যের মধ্যেই অন্তর্ভুক্ত করা হইবে)। দ্বিতীয়ে (অর্থাৎ দ্বিতীয় প্রশ্নে) আমরা দ্রব্যত্বের নিষেধ করিব যেমন অন্ধকারের দ্রব্যত্ব নিষিদ্ধ হইবে। (অর্থাৎ পৃথিবী প্রভৃতি নববিধ দ্রব্য হইতে অতিরিক্ত বলিয়া প্রমাণসিদ্ধ পদার্থের যদি দ্রব্যত্ব আশঙ্কিত হয় তাহা হইলে অন্ধকারের দ্রব্যত্ব যেমন নিষিদ্ধ হইবে সেইরূপ ঐ পদার্থেরও দ্রব্যত্ব নিষিদ্ধ হইবে)। ইহার পরে (এ সম্বন্ধে) আর কোনও শঙ্কা বা উত্তরের অবকাশ নাই। কারণ এমন কোনও ধর্মী আমাদের বুদ্ধিস্থ নাই যাহাতে ঐরূপ আশঙ্কা হইতে পারে। যদি কোনও রূপে এমন কোন ধর্মী ভবিষ্যতেও

আমাদের বুদ্ধিস্থ হয় তাহা হইলেও আমরা তাহাকে উক্ত পদার্থগুলির (অর্থাৎ দ্রব্যের) মধ্যেই অন্তর্ভাবিত করিব। যদি সেই ধর্মীকে নববিধ দ্রব্যে অন্তর্ভাবিত করা না যায় তাহা হইলে (আমরা) উহার দ্রব্যত্বেরই নিরাকরণ করিব এই তাৎপর্যেই 'তদ্ব্যতিরেকেণ সংজ্ঞান্তরানভিধানাৎ'[১] এই বাক্যটী প্রযুক্ত হইয়াছে। 'সূত্রকৃতা' অথবা লোকেন' এই পদটীকে উক্ত বাক্যের অবশিষ্ট অংশ বলিয়া বুঝিতে হইবে।

স্যাদেতদ্, অন্ধকারস্তাবদনুভবসিদ্ধতয়া দুরপহ্নবঃ। ন চ সামান্যবিশেষসমবায়েষ্বন্যতমং তমঃ। তেষাং ব্যঞ্জকবৈচিত্র্যেঽপি ব্যক্ত্যাশ্রয়সম্বন্ধিনামুপলম্ভমন্তরেণানুপলম্ভনিয়মাৎ। উপলম্ভে বা তত্ত্বব্যাঘাতাৎ।

যদি বলা যায় যে, যেহেতু অন্ধকার অনুভবসিদ্ধ (পদার্থ) অতএব তাহার অপলাপ সম্ভব নহে। আর ইহাও (সম্ভবপর) নহে যে, অন্ধকার সামান্য, বিশেষ ও সমবায়ের মধ্যে একটী হইবে (অর্থাৎ উহাদের কাহারও মধ্যে অন্তর্ভুক্ত হইবে)। কারণ অভিব্যঞ্জকের বৈচিত্র্য থাকিলেও (যথাক্রমে) ব্যক্তি, আশ্রয় ও সম্বন্ধীর উপলব্ধি ব্যতিরেকে তাহাদের (অর্থাৎ সামান্য, বিশেষ ও সমবায়ের) নিয়মতঃ অনুপলব্ধি হয় (অর্থাৎ কখনও উপলব্ধি হয় না)। পক্ষান্তরে উপলব্ধি হইলে (অর্থাৎ ব্যক্তি, আশ্রয় ও সম্বন্ধীর অনুপলব্ধি সত্ত্বেও উপলব্ধি হইলে) (তাহাদের) স্বরূপহানি হইবে (অর্থাৎ ঐরূপ পদার্থগুলিকে আর সামান্য, বিশেষ বা সমবায় বলা সম্ভব হইবে না)।

পূর্বপক্ষী বলিতেছেন: অন্ধকার অনুভবসিদ্ধ পদার্থ। অতএব তাহার অপলাপ করা যায় না। এক্ষণে আমাদের দেখিতে হইবে যে, সিদ্ধান্তী যে সকল পদার্থ স্বীকার করেন তাহাদের মধ্যে কোনও পদার্থে অন্ধকারের

---

১ প্র.পা., পৃঃ ৩; কোন কোন মুদ্রিত পুস্তকে 'তদ্ব্যতিরেকেণাস্য সংজ্ঞানভিধানাৎ' এইরূপ পাঠও পাওয়া যায়।

অন্তর্ভাব সম্ভবপর হইতে পারে কি না। কিন্তু পূর্বপক্ষী বলিতে চাহেন যে, সামান্য, বিশেষ অথবা সমবায়, ইহাদের মধ্যে কোনও পদার্থেই অন্ধকারের অন্তর্ভাব সম্ভবপর হয় না। প্রথমে ইহা দেখা যাউক যে, সামান্যের মধ্যে অন্ধকার অন্তর্ভুক্ত হইতে পারে কি না। কিন্তু তাহা সম্ভব নহে। কারণ যদি অন্ধকার সামান্যের মধ্যেই অন্তর্ভুক্ত হইত, তাহা হইলে সামান্যের যাহা অভিব্যঞ্জক তাহাই অন্ধকারের অভিব্যঞ্জক হইত। কিন্তু ইহা দেখা যায় যে, সামান্য ও অন্ধকারের অভিব্যঞ্জক এক নহে। আলোক সামান্যের অভিব্যঞ্জক আর অন্ধকারের অভিব্যঞ্জক আলোকাভাব।[১] সুতরাং অন্ধকার সামান্যের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত হইতে পারে না।

সূক্ষ্ম দৃষ্টিতে আলোচনা করিলে পূর্বোক্ত যুক্তিপ্রণালী সমর্থনযোগ্য বলিয়া বিবেচিত হইবে না। কারণ সামান্যের যাহা অভিব্যঞ্জক তাহা নিয়ত একরূপই হয় না; অভিব্যঞ্জকের ভেদ থাকিলেও সামান্যের অভিব্যক্তি হইতে দেখা যায়। সকল গো-ব্যক্তিতে যদি এক গোত্ব-সামান্য থাকে তাহা হইলে দুইটী গো-ব্যক্তির অন্তরালস্থিত ঘট-ব্যক্তিতেও উহাকে থাকিতে হইবে। তুল্যযুক্তিতে ঘটত্ব-জাতিও ঘটদ্বয়ের অন্তরালবর্তী গো-ব্যক্তিতে অবশ্যই থাকিবে। এইরূপ হইলেও গো-ব্যক্তিই গোত্ব-জাতির অভিব্যঞ্জক হয়, ঘট-ব্যক্তি হয় না এবং ঘট-ব্যক্তিই ঘটত্ব-জাতির অভিব্যঞ্জক হয়, গো-ব্যক্তি হয় না। এইরূপে ব্যঞ্জকের বৈচিত্র্যসত্ত্বেও গোত্ব ও ঘটত্ব এই দুইটীকেই সিদ্ধান্তে জাতি বলিয়া স্বীকার করা হইয়াছে। সুতরাং ইহা কখনই বলা যায় না যে, গোত্ব ও অন্ধকার এই উভয়ের অভিব্যঞ্জক বিচিত্র হওয়ায় উহাদের একটী জাতি হইলেও অপরটী জাতি হইতে পারিবে না।

এক্ষণে পূর্বপক্ষী অন্যপ্রকার যুক্তির দ্বারা অন্ধকারের জাতিত্ব-খণ্ডনে প্রবৃত্ত হইয়া বলিতেছেন:

অন্ধকার অবশ্যই সামান্য হইতে ভিন্ন হইবে।

যেহেতু ব্যক্তির জ্ঞান ব্যতিরেকে সামান্যের জ্ঞান হইতে পারে না।

কিন্তু এ স্থলে অনুমানের যথাশ্রুত আকারটী পর্যালোচনা করিলে স্পষ্টই দেখা যাইবে যে, হেতুটী পক্ষবৃত্তি হয় নাই। কারণ ব্যক্তির উপলব্ধি না হইলেও

---

১ তস্য চ আলোকোঽয়ং ব্যঞ্জকঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৮৫

অন্ধকারের উপলব্ধি হইয়া থাকে। সুতরাং পূর্বোক্ত অনুমানটীকে নিম্নলিখিত ভাবে পর্যবসিত করিতে হইবে :

অন্ধকার সামান্য হইতে ভিন্ন।

যেহেতু ব্যক্তির উপলব্ধি ব্যতিরেকেও তাহার উপলব্ধি হইয়া থাকে।

যাহা ব্যক্তির উপলব্ধি ব্যতিরেকেও উপলব্ধ হয় তাহা সামান্য নহে। বিশেষ ও সমবায় পদার্থ যথাক্রমে আশ্রয় ও সম্বন্ধীর উপলব্ধি ব্যতিরেকে উপলব্ধ হয় না। কিন্তু অন্ধকার আশ্রয় ও সম্বন্ধীর উপলব্ধি ব্যতিরেকেও উপলব্ধ হইয়া থাকে। সুতরাং অন্ধকার বিশেষ ও সমবায় হইতেও ভিন্ন হইবে।

এ স্থলে ইহা লক্ষ্য করিতে হইবে যে, বৈশেষিক মতে বিশেষ ও সমবায়ের প্রত্যক্ষ হয় না। কিন্তু অন্ধকারকে প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলা হইতেছে। সুতরাং অন্ধকার বিশেষ ও সমবায় হইতে ভিন্ন হইবেই। বিশেষের যাহা আশ্রয় অর্থাৎ পরমাণু প্রভৃতি তাহারা প্রত্যক্ষসিদ্ধ নহে। সুতরাং বিশেষও প্রত্যক্ষসিদ্ধ হইতে পারে না। ন্যায় মতে সমবায় প্রত্যক্ষসিদ্ধ হইলেও বৈশেষিক মতে উহা প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ নহে। বৈশেষিক মতে সমবায়ের অনুযোগী ও প্রতিযোগীই প্রত্যক্ষসিদ্ধ। এজন্য পূর্বোক্ত যুক্তিতে অন্ধকারকে বিশেষ ও সমবায় হইতে ভিন্ন বলিয়াই বুঝিতে হইবে।

ন কর্ম, সংযোগবিভাগয়োরকারণত্বাৎ। ন হ্যন্ধকারেণ কিঞ্চিৎ কুতশ্চিদ্ বিভজ্য কেনচিৎ সংযোজ্যতে। অতথাভূতস্য চ তল্লক্ষণানুপপত্তেরতত্ত্বাৎ।

(অন্ধকার) কর্ম নহে যেহেতু উহা সংযোগ ও বিভাগের কারণ (অর্থাৎ অসমবায়িকারণ) হয় না। ইহা দেখা যায় না যে, অন্ধকার কোনও পদার্থকে (অপর) কোনও পদার্থ হইতে বিভক্ত (অর্থাৎ বিযুক্ত) করিয়া (অন্য) কোনও পদার্থের সহিত সংযুক্ত করে। এবং ঐরূপ না হওয়ায় উহাতে কর্ম-লক্ষণের অনুপপত্তি হয় ; ফলতঃ (অন্ধকারের) তাদৃশত্ব (অর্থাৎ কর্মত্ব) সিদ্ধ হয় না।

অন্ধকারকে কর্ম-পদার্থের মধ্যেও অন্তর্ভুক্ত করা যায় না। কর্ম বা ক্রিয়া সংযোগ এবং বিভাগের কারণ অর্থাৎ অসমবায়িকারণ-রূপে বর্ণিত হইয়াছে।

কিন্তু অন্ধকার সংযোগ ও বিভাগের অসমবায়িকারণ হয় না। অন্ধকার কোনও বস্তুকে কোনও স্থান হইতে বিভক্ত অর্থাৎ পৃথক্ করিয়া অপর কোনও স্থানের সহিত সংযুক্ত করে, ইহা অনুভবসিদ্ধ নহে। কোনও স্থান হইতে কোনও বস্তুকে বিভক্ত করিয়া স্থানান্তরে সংযুক্ত করাই কর্মের লক্ষণ। যাহা সংযোগ ও বিভাগের জনক নহে তাহাকে কর্ম বলা যায় না। অতএব অন্ধকার কর্ম-পদার্থের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত হইতে পারে না।

ন গুণঃ দ্রব্যাসমবায়াৎ। দ্রব্যাসমবেতং হ্যসমবেতমেব স্যাদ্, অদ্রব্যসমবেতং বা। উভয়থাপি গুণত্বব্যাঘাতঃ। সামান্যবতঃ স্বতন্ত্রস্য দ্রব্যত্বাপত্তেঃ। নিঃসামান্যস্য গুণত্বলক্ষণব্যাঘাতাৎ। গুণকর্মণো র্নির্গুণতয়া গুণস্য তত্র সমবায়বিরোধাৎ।

(অন্ধকার) গুণ (ও) নহে। কারণ উহা দ্রব্যে অসমবেত আছে। 'দ্রব্যে অসমবেত' বলিতে 'যাহা (সর্বত্রই) অসমবেত হয়' (অর্থাৎ কোথাও সমবায়-সম্বন্ধে থাকে না) অথবা 'যাহা দ্রব্য-ভিন্নে (অর্থাৎ গুণ প্রভৃতি পদার্থে) সমবেত হয়' তাহাকে বুঝায়। (কিন্তু) উভয়প্রকারেই অন্ধকারের গুণত্ব ব্যাহত হইয়া যায় (অর্থাৎ সিদ্ধ হয় না)। যেহেতু জাতিবিশিষ্ট স্বতন্ত্র পদার্থ দ্রব্যই হয়। জাতিশূন্য হইলে গুণত্ব-লক্ষণের ব্যাঘাত হইবে। (এবং) গুণ ও কর্ম নির্গুণ হওয়ায় তাহাতে (অর্থাৎ গুণে) (গুণ-) সমবায় বিরুদ্ধ হইয়া যায়।

এ স্থলে পূর্বপক্ষী বলিতেছেন যে, অন্ধকারকে গুণ-পদার্থেও অন্তর্ভুক্ত করা যায় না। কারণ যাহা 'দ্রব্যে অসমবেত' তাহা গুণ হইবে না। অর্থাৎ গুণ হইলে তাহা দ্রব্যে সমবায়-সম্বন্ধে থাকিবেই। কিন্তু অন্ধকার দ্রব্যে সমবায়-সম্বন্ধে থাকে না। সুতরাং উহাকে গুণ বলা যায় না। কিন্তু মীমাংসকগণ এইরূপ যুক্তিতে তুষ্ট হইবেন না। কারণ তাঁহাদের মতে অন্ধকার জন্য-দ্রব্য। যাহা জন্য-দ্রব্য তাহা তাহার অবয়বগুলিতে সমবায়-সম্বন্ধে থাকে। সুতরাং পূর্বোপন্যস্ত হেতুটী মীমাংসক মতে অন্ধকার-রূপ পক্ষে থাকিবে না।[১]

---

১ কিঞ্চ তমসঃ স্বাবয়বরূপদ্রব্যসমবেতত্ববাদিনোঽসিদ্ধিঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৮৭

পূর্বে যে দ্রব্যাসমবেতত্ব-হেতুর দ্বারা অন্ধকারের গুণত্ব নিষেধ করা হইতেছে, তাহাতে নিম্নলিখিত আকারে অনুমানের প্রয়োগ হইবে :

অন্ধকার গুণ নহে, যেহেতু উহা দ্রব্যে অসমবেত আছে।

কিন্তু উক্ত অনুমানের হেতুটী দ্রব্য-রূপ ব্যর্থ বিশেষণের দ্বারা যুক্ত হইয়া গিয়াছে। কেবলমাত্র অসমবেতত্বের দ্বারাই গুণত্বের নিষেধ প্রমাণিত হইতে পারে। কারণ যাহারা অসমবেত তাহাদের গুণত্ব সকলেই অস্বীকার করেন। অতএব যাহা যাহা অসমবেত তাহা গুণ নহে এইরূপ নিয়ম মীমাংসকসম্মত হওয়ায় ঐ মতে কেবল অসমবেতত্বের দ্বারাই গুণত্বের নিষেধ প্রমাণিত হইবে। এইরূপ হইলেও দ্রব্যাসমবেতত্বকে গুণত্ব-নিষেধের হেতুরূপে উপন্যস্ত করায় অনুমানটী বার্থবিশেষণ-দোষে দুষ্ট হইয়াছে।[১] যদি বলা যায় যে, অন্ধকারের গুণত্ব-নিষেধেই মীমাংসকের আগ্রহ, হেতুবিশেষে নহে; সুতরাং যদি দ্রব্যাসমবেতত্ব-রূপ হেতুতে দোষ থাকে তাহা হইলে উহাকে পরিত্যাগ করিয়া কেবল অসমবেতত্বকে হেতু করিয়াই মীমাংসকগণ অন্ধকারের অগুণত্ব প্রমাণিত করিবেন। এইরূপ হইলে 'অন্ধকার গুণ নহে, যেহেতু উহা অসমবেত' এই আকারেই অনুমানের প্রয়োগ হইবে। তাহা হইলেও আমরা বলিতে বাধ্য হইব যে, উক্ত অনুমানের দ্বারা মীমাংসক মতে অন্ধকারের গুণত্ব নিষিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ অসমবেতত্ব-রূপ হেতুটী স্বরূপাসিদ্ধ হইয়া গিয়াছে। দশম-দ্রব্য-রূপ অন্ধকারকে মীমাংসকগণ সর্বথা অসমবেত বলিতে পারেন না। কারণ তাঁহাদের মতে অন্ধকার স্বীয় অবয়বে সমবেত হইয়াই থাকে। সুতরাং দ্রব্যাসমবেতত্ব বা কেবল অসমবেতত্ব-রূপ হেতুর দ্বারা অন্ধকারের অগুণত্ব প্রমাণিত হইতে পারে না।

ইহার উত্তরে মীমাংসকের স্বপক্ষে আমরা বলিব যে, দ্রব্যাসমবেতত্ব-হেতুর দ্বারাই মীমাংসকসম্প্রদায় অন্ধকারের অগুণত্ব প্রমাণিত করিবেন। ব্যভিচার-বারক বিশেষণের ন্যায় স্বরূপাসিদ্ধি-বারক বিশেষণেরও সার্থকতা আছে।[২] সুতরাং 'যাহা যাহা অসমবেত তাহা গুণ নহে' এই নিয়মে ব্যভিচার না থাকিলেও সামান্যতঃ অসমবেতত্ব অন্ধকার-রূপ পক্ষে না থাকায় স্বরূপাসিদ্ধিবারক দ্রব্যাংশ-বিশেষিত যে দ্রব্যাসমবেতত্ব-রূপ হেতুটী তাহা

১ ননু দ্রব্যেতি বিশেষণং ব্যর্থমসমবায়াদিত্যস্যৈব গমকত্বাৎ। - প্রকাশ পৃঃ ৮৬

২ স্বরূপাসিদ্ধিনিবারকবিশেষণবদিদমপি সাধনম্। ঐ

ব্যর্থবিশেষণতা-দোষে দুষ্ট হয় নাই। পক্ষধরমিশ্র প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ স্বরূপাসিদ্ধি-বারক বিশেষণেরও সার্থকতা স্বীকার করিয়াছেন।

অথবা দ্রব্যাসমবেতত্ব-রূপ হেতুর গমকত্বের অনুকূলে ইহাও বলা যাইতে পারে যে, যদিও অসমবেতত্ব-রূপ ধর্মটী অগুণত্ব-রূপ সাধ্যের ব্যাপ্য হইয়াছে ইহা সত্য, তথাপি দ্রব্যাসমবেতত্ব-রূপ ধর্মটী ব্যর্থবিশেষণতা-দোষে দুষ্ট হয় নাই। কারণ অসমবেতত্ব-রূপ সামান্যাভাবের পক্ষে দ্রব্যাসমবেতত্ব বিশেষাভাব হওয়ায় এবং বিশেষাভাবের গর্ভে সামান্যাভাবের প্রবেশ না থাকায় অসমবেতত্ব দ্রব্যাসমবেতত্বের ঘটক হয় নাই। সুতরাং দ্রব্যাসমবেতত্ব-রূপ হেতুর দ্বারাও অনায়াসেই অগুণত্বের অনুমান করা যাইতে পারে।[১]

'অন্ধকার গুণ নহে যেহেতু উহা দ্রব্যে অসমবেত আছে' এই অনুমানের বিরুদ্ধে পুনরায় আপত্তি হইবে যে 'দ্রব্যে অসমবেত' এই কথার দ্বারা কি 'পৃথিবী প্রভৃতি নববিধ দ্রব্যে অসমবেতত্ব'কে হেতু করিয়া অন্ধকারের অগুণত্ব প্রমাণ করা হইতেছে অথবা মীমাংসক সম্প্রদায় 'দ্রব্যমাত্রে অসমবেতত্ব'কে হেতু করিয়া অন্ধকারের অগুণত্ব প্রমাণিত করিতেছেন। প্রথম পক্ষে অর্থাৎ 'পৃথিবী প্রভৃতি নববিধ দ্রব্যে অসমবেতত্ব'কে হেতু করিয়া অন্ধকারের অগুণত্ব অনুমান করিলে মীমাংসক মতে উহা সম্ভব হইবে না। কারণ ঐ মতে অন্ধকারগত-নীলরূপান্তর্ভাবে হেতুটী ব্যভিচারী হইয়া গিয়াছে। কারণ মীমাংসকগণ অন্ধকারে নীলরূপাত্মক গুণ থাকে বলিয়া স্বীকার করেন। ঐ নীল রূপে অগুণত্ব-রূপ সাধ্যটী নাই অথচ উহাতে 'পৃথিবী প্রভৃতি নববিধ দ্রব্যে অসমবেতত্ব'-রূপ হেতুটী বিদ্যমান আছে। সুতরাং 'পৃথিবী প্রভৃতি নববিধ দ্রব্যে অসমবেতত্ব'কে হেতু করিয়া মীমাংসক সম্প্রদায় অন্ধকারের অগুণত্ব প্রমাণিত করিতে পারেন না। দ্বিতীয় পক্ষেও অন্ধকারের অগুণত্ব প্রমাণিত হইবে না। কারণ এই পক্ষে দ্রব্যমাত্রাসমবেতত্বকেই হেতু করা হইয়াছে। মীমাংসক মতে দ্রব্যমাত্রাসমবেতত্ব অন্ধকারে না থাকায় উহা স্বরূপাসিদ্ধ হইয়া গিয়াছে। মীমাংসকগণ অন্ধকারকে সমবেত দ্রব্য বলিয়াই স্বীকার করেন। সুতরাং ইহা দেখা যাইতেছে যে, কোনও প্রকারেই

---

১ নঞঃ প্রতিযোগিবিশেষণত্বাৎ। দ্রব্যসমবেতত্বাভাবো, বিশিষ্টব্যতিরেকো হেতুরিতি. ন ব্যর্থবিশেষণম্। প্রকাশ, পৃঃ ৮৭

দ্রব্যাসমবেতত্ব-রূপ হেতুর দ্বারা অন্ধকারের অগুণত্ব প্রমাণিত হইতে পারে না।[১]

ইহার উত্তরে মীমাংসক বলিতে পারেন যে, তিনি অবশ্যই অন্ধকারকে সমবেত দ্রব্য বলিয়া স্বীকার করেন। এ স্থলে তিনি পরিশেষানুমানের দ্বারাই অন্ধকারকে পৃথিবী প্রভৃতি নববিধ দ্রব্য হইতে অতিরিক্ত দ্রব্য বলিয়া প্রমাণিত করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। বৈশেষিকসিদ্ধ পদার্থের মধ্যে যে অন্ধকার অন্তর্ভুক্ত নহে ইহা দেখাইয়াই মীমাংসক পরিশেষতঃ অন্ধকারের দশম-দ্রব্যত্ব সাধন করিবেন। সুতরাং বৈশেষিকসম্মত পদার্থে অন্ধকারের অনন্তর্ভাব প্রতিপাদন করিতে যাইয়া তিনি বৈশেষিকমতানুসারেই অনুমানের প্রয়োগ উপস্থাপিত করিয়াছেন। সুতরাং 'অন্ধকার গুণ নহে, যেহেতু উহা পৃথিবী প্রভৃতি নববিধ দ্রব্যে অসমবেত' এই অনুমানে বৈশেষিকমতানুসারে ব্যভিচারাদি দোষ না থাকায় উহা অবশ্যই মীমাংসকের পরিশেষানুমানে সহায়ক হইবে।

এক্ষণে ইহা আলোচনা করিয়া দেখিতে হইবে যে, 'দ্রব্যে অসমবেত বলিয়া অন্ধকার গুণ-পদার্থ হইতে পারে না', পূর্বপক্ষীর এই যুক্তিতে 'দ্রব্যে অসমবেত' বলিতে তিনি কিরূপ অর্থের বিবক্ষা করেন—অর্থাৎ 'যাহা সমবায়-সম্বন্ধে থাকেই না' অথবা 'যাহা দ্রব্যভিন্ন গুণ প্রভৃতি পদার্থে সমবায় সম্বন্ধে থাকে', এই দুইটী অর্থের কোনটীকে 'দ্রব্যে অসমবেত' বলা হইয়াছে। এ স্থলে বক্তব্য এই যে, উক্ত দ্বিবিধ অর্থের যে কোন অর্থই গ্রহণ করা যাউক না কেন উহার দ্বারা অন্ধকারকে গুণে অন্তর্ভুক্ত করা যায় না। যাহা গুণ-পদার্থ হইবে তাহা সমবায়-সম্বন্ধে থাকিবেই। সুতরাং যাহা আদৌ সমবায়-সম্বন্ধে থাকে না তাহা গুণ-পদার্থ হইতে পারে না। অতএব 'দ্রব্যাসমবেত' পদের প্রথম অর্থ গ্রহণ করিলে উহার দ্বারা অন্ধকারকে গুণে অন্তর্ভুক্ত করা সম্ভব হয় না। আর যাহারা দ্রব্যভিন্ন গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতি পদার্থে সমবায়-সম্বন্ধে থাকে তাহারা দ্রব্যে অসমবেত হয়, 'দ্রব্যাসমবেত' পদের এই দ্বিতীয় অর্থ গ্রহণ করিলেও উহার দ্বারা অন্ধকারের গুণত্ব প্রমাণিত হয় না। কারণ ঐরূপ হইলে তাহা জাতিই হইবে। যেমন দ্রব্যভিন্ন গুণ,

---

১ তথাহি কিং পৃথিব্যাদিনবকাসমবায়ো হেতুঃ দ্রব্যমাত্রাসমবায়ো বা। আদ্যে তমোরূপেণা-নৈকান্তিকত্বম্। অন্ত্যে স্বরূপাসিদ্ধিঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৮৬-৭

ক্রিয়া প্রভৃতিতে যাহা সমবায়-সম্বন্ধে থাকে সেই গুণত্ব বা ক্রিয়াত্ব-রূপ ধর্মগুলি গুণে অন্তর্ভুক্ত নহে কিন্তু উহারা সামান্যেই অন্তর্ভুক্ত আছে। সুতরাং অন্ধকার দ্রব্যভিন্ন গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতিতে সমবেত হইলে উহা নিশ্চয়ই গুণ হইবে না, কিন্তু জাতিতেই অন্তর্ভুক্ত হইবে।

আরও কথা এই যে, 'দ্রব্যাসমবেত' পদের প্রথম অর্থ স্বীকার করিয়া যাহারা আদৌ সমবায়সম্বন্ধে থাকে না তাহাদের গ্রহণ করিলেও 'দ্রব্যাসমবেতত্ব' হেতুর দ্বারা অগুণত্ব সিদ্ধ হইবে। কারণ ঐরূপ দ্রব্যাসমবেত বস্তু হয় জাতিবিশিষ্ট না হয় জাতিশূন্য হইবে। যাহা আদৌ সমবেত হয় না তাহা জাতিবিশিষ্ট হইলে দ্রব্যই হইয়া যায়, গুণ হয় না। চতুর্বিধ পরমাণু, আকাশ, কাল, আত্মা, দিক্, মন এই সকল পদার্থ জাতিবিশিষ্ট এবং সর্বথা অসমবেত অর্থাৎ স্বতন্ত্র। এই সকল পদার্থের দ্রব্যত্ব সর্ববাদিসম্মত। অতএব এইরূপ অসমবেতত্বের দ্বারা অন্ধকারের গুণত্ব অবশ্যই নিষিদ্ধ হইবে। আর সর্বথা অসমবেত হইয়া যদি সামান্যশূন্য হয় তাহা হইলেও উহা গুণ হইবে না। কারণ সর্বথা অসমবেত ও জাতিশূন্য বলিতে আমরা সমবায় ও অভাবকে পাই এবং উহাদের অগুণত্ব সিদ্ধই আছে। সুতরাং এই অর্থেও দ্রব্যাসমবেতত্বের দ্বারা অন্ধকারের অগুণত্ব প্রমাণিত হইবে। আর যদি দ্বিতীয় অর্থ গ্রহণ করিয়া 'যাহারা কেবল দ্রব্যে অসমবেত' অর্থাৎ যাহারা অন্যত্র সমবেত হইয়াও দ্রব্যে সমবেত হয় না তাহাদিগকে দ্রব্যাসমবেত বলা হয় এবং ঐরূপ দ্রব্যাসমবেতত্বকে অনুমানের হেতুরূপে গ্রহণ করা হয় তাহা হইলেও ঐ হেতুর দ্বারা অন্ধকারের অগুণত্ব প্রমাণিত হইবে। কারণ এমন যদি কোনও গুণ থাকিত যাহা গুণে সমবায়-সম্বন্ধে থাকে তাহা হইলে ঐ গুণগত গুণে দ্রব্যাসমবেতত্ব ব্যভিচারী হওয়ায় দ্রব্যাসমবেতত্বের দ্বারা অগুণত্ব প্রমাণিত হইত না। কিন্তু গুণ ও ক্রিয়ার নির্গুণত্ব প্রমাণিত থাকায় 'দ্রব্যাসমবেতত্ব' হেতুটী ব্যভিচার-রহিত হইয়াছে। অতএব তাদৃশ দ্রব্যাসমবেতত্বের দ্বারাও অন্ধকারের অগুণত্ব অবশ্যই প্রমাণিত হইবে।

দ্রব্যাসমবায় এবাস্য কথমিতি চেদ্, ইত্থম্। ন দিক্কালমনসাময়ম্, তেষাং বিশেষগুণবিরহাৎ। সামান্য-গুণস্য চাশ্রয়সহোপলম্ভনিয়মেন তদপ্রত্যক্ষতায়াম-প্রত্যক্ষত্বপ্রসঙ্গাৎ।

ইহার (অর্থাৎ অন্ধকারের) দ্রব্যে অসমবায় কিরূপে (উপপন্ন) হয়? (এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে বলা যায় যে) এইভাবে (অর্থাৎ নিম্নলিখিতভাবে অন্ধকারের দ্রব্যে অসমবায় প্রমাণিত হইতে পারে)। দিক্, কাল ও মনে ইহা সমবায়-সম্বন্ধে থাকে না। কারণ তাহাদের বিশেষ-গুণ নাই। আর 'সামান্য-গুণ আশ্রয়ের সহিত উপলব্ধ হয়' এইরূপ নিয়ম থাকায় তাহার (অর্থাৎ আশ্রয়ের) প্রত্যক্ষ না হইলে অন্ধকারের অপ্রত্যক্ষত্ব প্রসক্ত হইবে।

বৈশেষিকমতানুসারে জন্য-দ্রব্য, গুণ, ক্রিয়া, জাতি ও বিশেষ এই পদার্থগুলি দ্রব্যে সমবেত হইয়া থাকে। সুতরাং অন্ধকার যদি দ্রব্যে সমবেত হয় তাহা হইলে উহা উক্ত পদার্থগুলিরই অন্যতম হইবে। অন্ধকার যে ক্রিয়া প্রভৃতি পদার্থগুলির মধ্যে অন্তর্ভুক্ত হইতে পারে না তাহা পূর্বেই প্রদর্শিত হইয়াছে। এক্ষণে ইহাই অবশিষ্ট রহিল যে, অন্ধকার দ্রব্যে সমবেত হইলে হয় উহা জন্য-দ্রব্য হইবে, না হয় উহা গুণ হইবে। অন্ধকার যে দ্রব্য পদার্থ ইহাই মীমাংসকের অভিপ্রেত। সুতরাং অন্ধকারের দ্রব্যত্বনিষেধ তাহার ঈপ্সিত নহে। অতএব বর্তমানে অন্ধকারের গুণত্ব নিষিদ্ধ হইলেও ফলতঃ উহা বৈশেষিকের নিকট দ্রব্যে অসমবেত বলিয়া প্রমাণিত হইয়া যায়। এই কারণেই বৈশেষিক সম্প্রদায়ের নিকট অন্ধকারের দ্রব্যাসমবেতত্ব প্রমাণিত করিতে যাইয়া মীমাংসক অন্ধকারের গুণত্ব নিষেধ করিতেছেন। এই অভিপ্রায়েই 'ন দিক্কালমনসাময়ম্' এই গ্রন্থের অবতারণা করা হইয়াছে।

বৈশেষিক মতে বিশেষ ও সামান্য-ভেদে গুণ-পদার্থ দ্বিবিধ বলিয়া বর্ণিত আছে। অন্ধকার যদি দ্রব্যে অসমবেত না হয় অর্থাৎ সমবেত হয়, তাহা হইলে হয় উহা বিশেষ-গুণ হইবে, না হয় উহা সামান্য-গুণ হইবে। যদি অন্ধকার বিশেষ-গুণ হয়, তাহা হইলে উহা দিক্, কাল বা মনের গুণ হইতে পারে না। কারণ এই তিনটী দ্রব্যে বিশেষ-গুণ থাকে না।

এ স্থলে বিচার্য এই যে, 'অন্ধকার যদি বিশেষ-গুণ হয় তাহা হইলে দিক্, কাল বা মনের গুণ হইবে না', এই যাহা বলা হইল ইহাতে নিম্নলিখিত আকারে অনুমানের প্রয়োগ হইবে—অন্ধকার দিক্, কাল বা মনের গুণ

নহে কারণ উহা বিশেষ-গুণ। কিন্তু উক্ত অনুমানের দ্বারা অভিপ্রেতসিদ্ধি হইবে না। কারণ অনুমানের হেতুটী প্রতিপক্ষের নিকট স্বরূপাসিদ্ধ হইয়া গিয়াছে। ঐ অনুমানের পক্ষ অন্ধকারে বিশেষগুণত্ব-রূপ হেতুটী নাই। সুতরাং ইহা কথনই বলা যাইতে পারে না যে, অন্ধকার যদি বিশেষ-গুণ হয় তাহা হইলে উহা দিক্, কাল বা মনের গুণ হইবে না।

যদি বলা যায় যে, অন্ধকার দিক্, কাল বা মনের বিশেষ-গুণ নহে কারণ উহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। প্রত্যক্ষসিদ্ধ হইলে যে দিক্, কাল বা মনের বিশেষ-গুণ হয় না ইহা গন্ধ প্রভৃতি বিশেষগুণান্তর্ভাবে সিদ্ধই আছে।[১] সুতরাং উক্ত অনুমানের দ্বারা অন্ধকারের দিক্, কাল বা মনের বিশেষ-গুণত্ব নিষিদ্ধ হওয়ায় অভিপ্রেতসিদ্ধি হইবে। তাহা হইলেও আমরা বলিতে বাধ্য হইব যে, পূর্বপ্রদর্শিত প্রণালীতেও মীমাংসকের অভিপ্রায় সিদ্ধ হইবে না। কারণ ঐ অনুমানটী সাধ্যাপ্রসিদ্ধি-দোষে দুষ্ট হইয়া গিয়াছে। দিক্, কাল বা মনের কোনও বিশেষ-গুণ থাকে ইহা বাদী ও প্রতিবাদী কাহারও নিকটে সিদ্ধ নাই। অতএব তাহার নিষেধ অলীকপ্রতিযোগিক হওয়ায় উহা অপ্রসিদ্ধ হইয়া গিয়াছে।[২]

ইহার উত্তরে মীমাংসক বলিবেন যে, 'অন্ধকার দিক্ প্রভৃতির গুণ হইয়া বিশেষ-গুণ হইবে না কারণ উহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ' এইরূপে প্রযুক্ত অনুমানের দ্বারাই অন্ধকারের বিশেষগুণত্ব-মতে দিগাদি-গুণত্বের নিষেধ প্রমাণিত হইবে। এ স্থলে দিগাদিগুণত্ববিশিষ্ট-বিশেষগুণত্বের নিষেধ সাধ্য হয় নাই। ঐরূপ হইলে উহা পূর্বের ন্যায় সাধ্যাপ্রসিদ্ধি-দোষে দুষ্ট হইয়া যাইবে। কারণ দিগাদির বিশেষ গুণ প্রমাণিত না থাকায় দিগাদিগুণত্ববিশিষ্ট-বিশেষগুণত্ব সম্ভব হয় না। অতএব দিগাদিগুণত্ব-রূপ-ব্যধিকরণধর্ম-পুরস্কারেই বিশেষ-গুণত্বের নিষেধ উক্ত স্থলে সাধ্য হইবে। এক্ষণে আর সাধ্যাপ্রসিদ্ধি-দোষ হইবে না। কারণ ব্যধিকরণধর্মাবচ্ছিন্নপ্রতিযোগিতাক অভাব দার্শনিক সম্প্রদায়ে অস্বীকৃত নাই। অথবা এ স্থলে দিগাদিগুণত্ব ও বিশেষগুণত্ব, এতদুভয়ত্বাবচ্ছিন্নপ্রতিযোগিতাক অভাব সাধ্য হইয়াছে বলিয়া বুঝিতে হইবে। সংখ্যা, পরিমাণ প্রভৃতিতে দিগাদিগুণত্ব এবং গন্ধ প্রভৃতিতে

---

১ অথ দিক্‌কালমনসামযং ন গুণ ইতি প্রত্যক্ষসিদ্ধত্বাৎ, গন্ধবৎ। প্রকাশ, পৃঃ ৮৯

২ নম্বত্রাপি সাধ্যাপ্রসিদ্ধিরিতি চেৎ প্রকাশবিবৃতি, পৃঃ ৮৯

বিশেষগুণত্ব—এই উভয়ই সিদ্ধ আছে। অতএব উক্ত উভয়ত্বাবচ্ছিন্ন-প্রতিযোগিতাক অভাব সাধ্য হইলে আর সাধ্যাপ্রসিদ্ধি-দোষ হইবে না। এই প্রণালীতেই কিরণাবলীগ্রন্থের তাৎপর্য বুঝিতে হইবে।[১]

আর যদি অন্ধকার দিক্, কাল ও মনের সামান্য-গুণ হয়, তাহা হইলেও দোষ হইবে যে, অন্ধকারের প্রত্যক্ষ হইতে পারিবে না। কারণ সামান্য-গুণ সর্বদাই আশ্রয়ের সহিত উপলব্ধ হইয়া থাকে। আশ্রয় ব্যতিরেকে সামান্য গুণের উপলব্ধি হয় না। সুতরাং দিক্, কাল ও মন যদি প্রত্যক্ষবিষয় হইত তবেই তাহাদের সহিত তদাশ্রিত অন্ধকারেরও প্রত্যক্ষ হইত। দিক্, কাল ও মনের যখন প্রত্যক্ষ হয় না তখন তাহাতে আশ্রিত অন্ধকার-রূপ সামান্য-গুণেরও প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কিন্তু মীমাংসকগণ অন্ধকারের প্রত্যক্ষ স্বীকার করেন। সুতরাং অন্ধকারকে দিক্, কাল বা মনের সামান্য গুণ বলাও সঙ্গত হয় না।

নাত্মনো বাহ্যকরণপ্রত্যক্ষত্বাদ্ ইদন্তাস্পদত্বাচ্চ।

(অন্ধকার) আত্মার গুণ নহে যেহেতু উহা বহিরিন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রত্যক্ষ এবং ইদন্তার আস্পদ হয় (অর্থাৎ 'ইহা' এই আকারেই সমানাধিকরণ প্রতীতির বিষয় হয়, 'আমি' এই আকারে সমানাধিকরণ প্রতীতির বিষয় হয় না)।

অন্ধকার যে দিক্, কাল ও মনের গুণ হইতে পারে না ইহা পূর্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। এক্ষণে ইহা বলা হইতেছে যে, উহা আত্মারও গুণ হইতে পারে না। কারণ বহিরিন্দ্রিয়ের সাহায্যেই অন্ধকারের গ্রহণ হয়। আত্মা বহিরিন্দ্রিয়-গ্রাহ্য নহে বলিয়াই আত্মসমবেত গুণগুলিও বহিরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য হইতে পারে না। অন্ধকারকে যখন চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় বলা হইতেছে তখন উহা আত্মার গুণ হইতে পারে না। আর ইদন্তার আস্পদ বলিয়াও উহা আত্মার গুণ হইতে পারে না। কারণ আত্মার যাহা গুণ তাহা ইদন্তার আস্পদ নহে অর্থাৎ 'ইদম্' এর সহিত সমানাধিকরণ হইয়া প্রতীত হয় না।

---

১ অত্র দিগাদিগুণত্বসমানাধিকরণবিশেষগুণত্বাভাবে দিগাদিগুণত্বসমানাধিকরণত্বং ব্যধিকরণং প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকমিতি ব্যধিকরণধর্মাবচ্ছিন্নপ্রতিযোগিতাকাভাবত্বমতেন সাধ্য ইত্যেকে। দিগাদিগুণত্ববিশেষগুণত্বয়োঃ প্রত্যেকং প্রসিদ্ধয়ো র্ব্যাসজ্যপ্রতিযোগিকাভাবঃ সাধ্য ইত্যন্যে। প্রকাশবিবৃতি, পৃঃ ৮৯

গ্রন্থকার 'ইদন্তার আস্পদত্ব'কে হেতু করিয়া অন্ধকারের আত্মগুণত্ব নিষেধ করিতেছেন। এ স্থলে 'অন্ধকার আত্মার গুণ নহে যেহেতু ইদন্তার আস্পদ' এইরূপ অনুমানের দ্বারা আত্মগুণত্বের নিষেধ গ্রন্থকারের অভিপ্রেত বলিয়া মনে হয়। কিন্তু বিচার করিলে দেখা যাইবে যে, উহা এ স্থলে সঙ্গত হইবে না। 'ইদম্' এই আকারে প্রতীয়মানত্বই যদি ইদন্তার আস্পদত্ব হয় তাহা হইলে আত্মগুণত্বনিষেধের ব্যভিচারী হওয়ায় উক্ত হেতুর দ্বারা আত্মগুণত্ব নিষিদ্ধ হইতে পারে না। 'ইহা আমার সুখ' এইরূপ মানস প্রত্যক্ষ প্রায়শঃই আমাদের হইয়া থাকে। ইহার দ্বারা সুখ প্রভৃতিতে ইদন্তার আস্পদত্ব প্রমাণিত আছে। কিন্তু উহাতে আত্মগুণত্বই আছে, আত্মগুণত্বের নিষেধ নাই। ন্যায়বৈশেষিকাদি মতে সুখ, দুঃখ প্রভৃতি বস্তুগুলিকে আত্মার বিশেষ-গুণ বলা হইয়াছে। সুতরাং ব্যভিচারী হওয়ায় উক্ত হেতু কখনই অন্ধকারের আত্মগুণত্ব নিষেধ করিতে সমর্থ হইবে না।

আর যদি বলা যায় যে, প্রকৃতস্থলে 'ইদম্' এই আকারে প্রতীয়মানত্বকে ইদন্তার আস্পদত্ব বলা হয় নাই, কিন্তু আত্মসমবেতত্বকেই ইদন্তার আস্পদত্ব বলা হইয়াছে। এক্ষণে আর ব্যভিচার-দোষ হইবে না। কারণ যাহা আত্মাতে অসমবেত তাহা কখনও আত্মার গুণ হয় না। তাহা হইলেও বলা যাইবে যে, উক্ত ব্যাখ্যা সমীচীন হইবে না। কারণ এই অনুমানের দ্বারাই অন্ধকারের আত্মগুণত্ব নিষিদ্ধ হইবে এবং আত্মগুণত্ব নিষিদ্ধ হইলে পশ্চাৎ উহাতে আত্মাসমবেতত্ব আক্ষিপ্ত হইবে। সুতরাং যাহা পরবর্তী কালে আক্ষিপ্ত হইবে সেই আত্মাসমবেতত্ব-রূপ ধর্মটী অনুমানের পূর্বে অন্ধকারে অনিশ্চিত থাকায় উহার দ্বারা অন্ধকারের আত্মগুণত্ব নিষিদ্ধ হইতে পারে না।

ইহার উত্তরে মীমাংসক বলিবেন যে, প্রকৃতস্থলে 'ইদম্' এই আকারে প্রতীয়মানত্ব বা আত্মাসমবেতত্বকে ইদন্তাস্পদত্ব বলা হয় নাই, কিন্তু মানস-প্রত্যক্ষাবিষয়ত্ব বা অহন্তা-ব্যধিকরণত্বকেই ইদন্তার আস্পদত্ব বলা হইয়াছে। যাহা মানস প্রত্যক্ষের বিষয় হয় না তাহা যে আত্মার গুণ হয় না, ইহা আমরা ঘট, পট প্রভৃতি দৃষ্টান্তে নিশ্চিতরূপেই জানি। এবং যাহা অহন্তার ব্যধিকরণ তাহাও যে আত্মার বিশেষ-গুণ হয় না, এ বিষয়েও আমরা নিশ্চিত। সুতরাং ঐরূপ ইদন্তার আস্পদত্বকে হেতু করিয়া অবশ্যই অন্ধকারের আত্মাগুণত্ব নিষিদ্ধ হইবে।

নাপি নভোনভস্বতোশ্চাক্ষুষত্বাৎ। চাক্ষুষতা হি রূপিদ্রব্যসমবায়েন ব্যাপ্তা। তচ্চ রূপিত্বং গগনপবনাভ্যাং ব্যাবর্ত্যমানং চাক্ষুষগুণসম্বন্ধমপি ব্যাবর্তয়তি।

(অন্ধকার) আকাশ বা পবনেরও গুণ নহে যেহেতু উহা চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয়। (গুণসমূহের) চাক্ষুষত্ব নিশ্চিতভাবেই রূপবান্ দ্রব্যের সমবায়ের দ্বারা নিয়ত আছে (অর্থাৎ যে সকল গুণ চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হয় তাহারা রূপবান্ দ্রব্যেই সমবায়-সম্বন্ধে থাকে)। এবং সেই রূপবত্ত্ব (অর্থাৎ চাক্ষুষত্বের ব্যাপক যে রূপসম্বন্ধ তাহা) আকাশ ও বায়ু হইতে ব্যাবর্তিত হইয়া (উহাদিগের) চাক্ষুষ গুণের সম্বন্ধও নিষেধ করিতেছে।

এক্ষণে গ্রন্থকার অন্ধকার যে আকাশ বা বায়ুর গুণ হইতে পারে না তাহাই প্রতিপাদন করিতেছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, অন্ধকার আকাশ বা বায়ু এই দুইটী দ্রব্যেরও গুণ হইতে পারে না। কারণ অন্ধকার চক্ষুরিন্দ্রিয়-জন্য প্রত্যক্ষের বিষয় হয়। ইহার অভিপ্রায় এই যে, কোনও গুণ-পদার্থ চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হইলে তাহা অবশ্যই রূপবান্ দ্রব্যে সমবেত হইবে। এমন কোন গুণ দেখা যায় না যাহা রূপের সহিত সম্বন্ধবর্জিত অথচ চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হয়। সুতরাং গুণগত চাক্ষুষত্বের প্রতি রূপবত্ত্বটী ব্যাপক হইয়া গিয়াছে। উক্ত রূপবত্ত্ব বা রূপের সম্বন্ধ গগন বা পবনে না থাকায় চাক্ষুষ গুণের সম্বন্ধ যে গগন বা পবনে থাকিতে পারে না তাহাই প্রমাণিত হইয়া যায়। ব্যাপকের অভাব যে ব্যাপ্যের অভাবের অনুমাপক হয় ইহা সর্ববাদিসম্মত আছে। সুতরাং ইহাই প্রমাণিত হইয়া যাইতেছে যে, অন্ধকার চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হওয়ায় উহা কখনই গগন বা পবনের গুণ হইতে পারে না।

ন তেজসঃ প্রতীতৌ তদ্বিরোধিত্বাচ্ছৈত্যবৎ। গুণিনঃ স্বগুণপ্রতীতিপরিপন্থিত্বে গুণস্য নিত্যমনুপলম্ভ-প্রসঙ্গাৎ। সত্যাশ্রয়ে তেনৈব প্রতিবন্ধাদ্, অসতি গুণস্যা-সত্ত্বাৎ তৎসহচরিতগুণান্তরানুপলব্ধেশ্চ। ন তাবচ্ছায়া

তেজসো রূপমেব তদ্রূপস্য শুক্লভাস্বরত্বনিয়মাৎ। ন চেদং নীলপ্রভাবদাশ্রয়োপাধেরতথাভূতমিদমাভাতীতি সাম্প্রতম্। শৈলভূতলস্ফটিকপদ্মরাগাদ্যাশ্রয়রূপাননুবিধানাৎ। তস্মাদ্ গুণান্তরমেবেদং তেজস ইতি বাচ্যম্। তথা চ তদ্গ্রহে তদগ্রহণং তদ্বিরহ এব তদ্গ্রহণমিতি বিপরীতমিহ মহত্যনুপপত্তিঃ।

(অন্ধকার) তেজের (ও) গুণ নহে। কারণ শৈত্যের ন্যায় প্রতীতিতে তাহার বিরোধ আছে (অর্থাৎ তেজের প্রতীতি শৈত্য-প্রতীতির বিরোধী হওয়ায় শৈত্য যেমন তেজের গুণ হয় না সেইরূপ তেজের প্রতীতি অন্ধকার-প্রতীতির বিরোধী হওয়ায় অন্ধকারও তেজের গুণ হইবে না। (কোন) গুণী (অর্থাৎ দ্রব্য) নিজ গুণের প্রতীতির বিরোধী হইলে (সেই) গুণের সর্বদা (ই) অনুপলব্ধির আপত্তি হইবে (অর্থাৎ কোন কালেও ঐ গুণের উপলব্ধির সম্ভাবনা থাকে না)। কারণ (ঐরূপ গুণের) আশ্রয় থাকিলে তাহার দ্বারাই (গুণের প্রতীতি) ব্যাহত হইবে (অর্থাৎ গুণের প্রতীতি হইতে পারিবে না)। (আর ঐরূপ গুণের আশ্রয়) না থাকিলে (আশ্রয়ের অভাবহেতু) গুণের সত্তা সম্ভবপর হইবে না এবং তৎসহচরিত (অর্থাৎ সেই গুণের আশ্রয়ে অবস্থিত) অন্য গুণের (ও) অনুপলব্ধি হইবে। (ইহা বলা যায়) না (যে), অন্ধকার তেজের রূপই (হইবে)। কারণ তেজের রূপ নিয়মিতভাবে শুক্ল-ভাস্বর (ই) (হইয়া থাকে)। ইহাও (বলা) যুক্তিযুক্ত নহে যে, ইহা (অর্থাৎ অন্ধকার) ইন্দ্রনীলপ্রভাবিশিষ্ট আশ্রয়-রূপ উপাধির জন্য অন্যরূপে প্রতীত হয়। কারণ পর্বত, পৃথিবী, স্ফটিকমণি, পদ্মরাগ-মণি প্রভৃতি আশ্রয়ের রূপ (উহাদের ছায়াতে) অনুবৃত্ত হয় না। অতএব ইহা বলিতে হয় যে, ইহা তেজের অন্য গুণই (অর্থাৎ তেজের রূপ না হইয়া ইহা তেজের অন্য কোনও গুণই হইবে)। তাহা হইলে তাহার জ্ঞানে তাহার অগ্রহণ এবং তাহার অগ্রহণে তাহার

গ্রহণ এইরূপ বিপরীত অবস্থা আসিবে এবং উহা অত্যন্ত যুক্তিবিরুদ্ধ হইয়া যাইবে।

এক্ষণে অন্ধকার যে তেজের গুণ নহে তাহাই প্রতিপাদন করা হইতেছে। অন্ধকারকে তেজের গুণও বলা যায় না। কারণ অন্ধকারের প্রত্যক্ষে তেজ অর্থাৎ আলোক প্রতিবন্ধক হয়। যাহার প্রতীতিতে যাহা বিরোধী হয় তাহা যে তাহার গুণ হয় না, ইহা শৈত্যগুণান্তর্ভাবে প্রমাণিত আছে। শীতল স্পর্শের প্রত্যক্ষে তেজ প্রতিবন্ধক এবং ঐ স্পর্শ যে তেজের গুণ নহে তাহা সর্ববাদিসম্মত। সুতরাং তেজ অন্ধকার-প্রতীতির বিরোধী হওয়ায় অন্ধকারকে তেজের গুণ বলা যায় না। গুণের আশ্রয়ীভূত দ্রব্য যদি স্বকীয় গুণের প্রতীতিতে প্রতিবন্ধক হয় তাহা হইলে সেই গুণের আর কখনও প্রত্যক্ষ হওয়ার সম্ভাবনা থাকে না। কারণ ঐরূপ গুণের আশ্রয়টী উপস্থিত থাকিলে উহাই প্রতিবন্ধক হওয়ায় আশ্রিত গুণের প্রতীতি সম্ভব হয় না। আর যদি আশ্রয়টী উপস্থিত না থাকে তাহা হইলে আশ্রিত গুণও অনুপস্থিতই থাকিয়া যাইবে। অনুপস্থিত বিষয়ের প্রত্যক্ষ প্রতীতি হয় না। অতএব অন্ধকার যখন প্রত্যক্ষসিদ্ধ এবং উহার প্রত্যক্ষে তেজ যখন প্রতিবন্ধক তখন কোন প্রকারেই অন্ধকারকে তেজের গুণ বলা যাইতে পারে না।

আরও কথা এই যে, অন্ধকার যদি তেজের গুণ হইত তাহা হইলে তেজোবৃত্তি শুক্লভাস্বরত্ব প্রভৃতি অন্য গুণের সহিত তাহার উপলব্ধি হইত। অন্ধকারের সহিত শুক্লভাস্বরত্ব প্রভৃতি অপর কোন তেজোবৃত্তি গুণের উপলব্ধি না হওয়ায় অন্ধকারকে তেজের গুণ বলা যায় না।

তথাপি যদি পূর্বপক্ষী বলেন যে, অন্ধকার তেজেরই রূপ তাহা হইলে আমরা বলিতে বাধ্য হইব যে, তেজের রূপ যখন সর্বদাই শুক্লভাস্বর তখন অন্ধকারকে কোনও ক্রমেই তেজের রূপ বলা যায় না। এখন যদি বলা যায় যে, অন্ধকার বাস্তবিকপক্ষে শুক্লভাস্বরই বটে এবং উহা তেজেরই গুণ কিন্তু উপাধিনিবন্ধ উহা কৃষ্ণ বলিয়া প্রতীত হয়। অর্থাৎ ইহা দেখা যায় যে, স্ফটিক শুভ্রবর্ণ হইলেও জবাকুসুম প্রভৃতি উপাধিবশে উহা রক্তরূপবিশিষ্ট হইয়া প্রতীত হয়। প্রকৃতস্থলে অন্ধকার যখন তেজের রূপ বলিয়া বর্ণিত হইতেছে তখন উহা শুক্লভাস্বর বলিয়াই প্রতীত হওয়া স্বাভাবিক ছিল, কিন্তু আশ্রয়রূপ উপাধির জন্য উহা শুক্লভাস্বরত্ব-রূপে প্রতীয়মান

না হইয়া কৃষ্ণত্ব-রূপে প্রতীত হইয়া থাকে। তাহা হইলেও আমরা বলিব যে, পূর্বপক্ষীর এই যুক্তি নির্ভরযোগ্য নহে। কারণ আশ্রয়-রূপ উপাধির দোষে যদি তেজের অন্ধকারাত্মক শুক্লভাস্বর বর্ণটী কৃষ্ণ বর্ণ বলিয়া প্রতীয়মান হইত তাহা হইলে গৈরিক পর্বত, স্ফটিকমণি, পদ্মরাগমণি প্রভৃতিতে আশ্রিত ছায়ার কৃষ্ণতা-প্রতীতি না হইয়া গৈরিকত্বাদির প্রতীতি হইত। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে তাহা হয় না। ছায়া যে কোন বস্তুরই সম্বন্ধী হউক না কেন উহা সর্বদা কৃষ্ণবর্ণ বলিয়াই প্রতীত হয়। গৈরিক পর্বতে যখন সূর্যের কিরণ পতিত হয় তখন উহা গৈরিকবর্ণে, স্ফটিকে পতিত হইলে স্ফটিকের বর্ণে, পদ্মরাগমণিতে পতিত হইলে উহা রক্তবর্ণ বলিয়াই প্রতিভাত হইয়া থাকে। অতএব ছায়াকে তেজের রূপ বলিলে ঐ সকল স্থানের ছায়া ঐ ঐ বর্ণে প্রতিভাত হইত। কিন্তু তাহা হয় না। এই কারণে অন্ধকারকে তেজের রূপ বলা যায় না। অতএব অন্ধকারকে তেজের গুণ বলিলে উহাকে তেজের রূপভিন্ন অন্য কোন গুণই বলিতে হইবে। কিন্তু তাহাও সম্ভব হয় না। কারণ ঐরূপ হইলে তেজের অগ্রহণে উক্ত গুণান্তরের গ্রহণ এবং উক্ত গুণের অগ্রহণে তেজের গ্রহণ-রূপ বিপরীত অবস্থার সম্মুখীন হইতে হয়। ইহার অভিপ্রায় এই যে, অন্ধকারকে তেজের রূপ না বলিয়া অন্য কোন গুণ বলিলে তেজের গ্রহণে তদীয় ঐ গুণের গ্রহণ হয় না এবং তেজের অগ্রহণে ঐ গুণের গ্রহণ হয়, এইরূপ বিপরীত অবস্থা স্বীকার করিতে হয়। তেজের কোন গুণেই ইহা দেখা যায় না যে, তেজের গ্রহণ হইলে ঐ গুণের গ্রহণ হয় না কিন্তু তেজের গ্রহণ না হইলেই ঐ গুণের গ্রহণ হয়। সুতরাং অন্ধকারকে তেজের গুণান্তর বলিলে বিপরীত অবস্থা আসিয়া উপস্থিত হয়। যুক্তিহীন এই বৈপরীত্য কখনই স্বীকৃত হইতে পারে না। এই সকল কারণেই অন্ধকারকে তেজের রূপ বা গুণান্তর বলা যায় না।

নাপি পার্থিবঃ পৃথিব্যোরালোকানিরপেক্ষচক্ষুর্গ্রাহ্যত্বাৎ। পার্থিবমেবেদমারোপিতং রূপমিত্যপি ন সমীচীনং, বাহ্যালোকসহকারিবিরহে চক্ষুষস্তদারোপেঽপ্য-সামর্থ্যাৎ। তদেব হি ধর্ম্ম্যন্তরে সমারোপ্যেত পিত্ত-পীতিমবৎ। তত্রৈব বা নিয়তদেশেঽনিয়তদেশত্বং। নেদীয়স্যণীয়স্যপি মহত্ত্ববৎ। উভয়থাপি তদ্গ্রহণ-মন্তরেণানুপপত্তিঃ। একত্রারোপ্যত্বাদ্, অন্যত্রারোপ-

বিষয়ত্বাৎ তস্যৈব। ন চালোকমন্তরেণ রূপগ্রহণে চক্ষুষঃ সামর্থ্যমিত্যুক্তম্। ন চারোপ্যারোপবিষয়াপ্রথনে ভ্রান্তিসম্ভবঃ। ন চোভয়োরন্যতরস্মিন্নব্যাপৃতস্যৈব চক্ষুষো ভ্রান্তিজনকত্বম্। ন চায়মচাক্ষুষঃ প্রত্যয়স্তদনু-বিধানস্যানন্যথাসিদ্ধত্বাৎ।

(অন্ধকার) জল এবং পৃথিবীরও গুণ) নহে। কারণ (ইহা) আলোকনিরপেক্ষভাবেই চক্ষুর দ্বারা গৃহীত হইয়া থাকে। ইহাও যুক্তিযুক্ত নহে যে, ইহা (অর্থাৎ অন্ধকার) পৃথিবীরই রূপ (কিন্তু উহা অন্যত্র অর্থাৎ তেজে) আরোপিত (হইয়া প্রতীত হয়)। কারণ বাহ্য-অলোক-রূপ সহকারীর অভাববশতঃ ঐ রূপের (অর্থাৎ অন্ধকারাত্মক পার্থিব রূপের) আরোপেও চক্ষুর সামর্থ্য নাই। (ইহাও বলা যায় না যে) তাহাই (অর্থাৎ পার্থিব নীলরূপাত্মক অন্ধকারই) পিত্তজনিত পীত বর্ণের ন্যায় অন্য ধর্মীতে (অর্থাৎ তেজের অভাবে সমারোপিত হইয়া থাকে অথবা চক্ষুঃ-সন্নিকৃষ্ট অল্পপরিমাণ বস্তুতে মহত্ত্ব-পরিমাণের ন্যায় নিয়তদেশস্থ তাহাতেই (অর্থাৎ পার্থিব নীলরূপাত্মক অন্ধকারেই) অনিয়ত-দেশত্বের (অর্থাৎ নিজদেশাবৃত্তিত্বের) সমারোপ হয়। কারণ (উক্ত) উভয়প্রকারেই তাহার গ্রহণ না থাকায় অনুপপত্তি আছে। যেহেতু একত্র (অর্থাৎ একপ্রকার আরোপে) (উহা) আরোপ্য (হইয়াছে) (এবং) অন্যত্র (অর্থাৎ অন্যপ্রকার আরোপে) (উহা) আরোপের বিষয় (অর্থাৎ ধর্মী) (হইয়াছে)। (ইহা পূর্বে) বলা হইয়াছে যে, আলোক ব্যতিরেকে রূপ-গ্রহণে চক্ষুর-সামর্থ্য নাই। আর আরোপ্য এবং আরোপবিষয়ের অবভাস না হইলে ভ্রান্তি সম্ভব হয় না। আর উভয়ের মধ্যে (অর্থাৎ আরোপ্য এবং আরোপবিষয়ের মধ্যে) অন্যতরের সহিত সম্বন্ধ না হইলেও চক্ষু ভ্রমের জনক হইতে পারে না। ইহাও নহে যে, ইহা (অর্থাৎ অন্ধকারের প্রতীতি) অচাক্ষুষ জ্ঞান। কারণ

তাহার (অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের) অন্বয়-ব্যতিরেক অনন্যথাসিদ্ধই আছে (অর্থাৎ অন্ধকারের প্রতীতি অচাক্ষুষ হইলে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের অন্বয়-ব্যতিরেক আবশ্যক হইত না)।

পূর্বে বলা হইয়াছে যে, অন্ধকার তেজের গুণ নহে। এক্ষণে গ্রন্থকার বলিতেছেন যে, অন্ধকার জল বা পৃথিবীরও গুণ হইতে পারে না। ইহা অনুভব-সিদ্ধ যে, জল এবং পৃথিবীর যে যে গুণ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য সেগুলি আলোকের সাহায্য ব্যতিরেকে প্রতীত হয় না। কিন্তু মীমাংসক বলেন যে, অন্ধকার আলোকনিরপেক্ষ চক্ষুর দ্বারা গৃহীত হইয়া থাকে। সুতরাং অন্ধকার জল বা পৃথিবীর গুণ হইতে পারে না। যদি বলা যায় যে, অন্ধকার পৃথিবীরই গুণ কিন্তু উহা পৃথিবীতে প্রতীত না হইয়া অন্যের অর্থাৎ তেজের গুণ-রূপে আরোপিত হইয়াই প্রতীত হয়, তাহাও যুক্তিসঙ্গত হইবে না। কারণ অন্ধকার আরোপিত গুণই হউক অথবা অনারোপিত গুণই হউক উহার চাক্ষুষ প্রত্যক্ষে বাহ্য আলোকের অপেক্ষা থাকিবেই। আলোক-রূপ সহকারি-কারণ ব্যতিরেকে চক্ষুরিন্দ্রিয় আরোপে অথবা অনারোপে কোন বস্তুই গ্রহণ করিতে পারে না।[১]

'কামলা'-রোগস্থলে রুগ্‌ণ ব্যক্তির নয়নরশ্মির সহিত নিবিড়ভাবে সংযুক্ত পিত্তদ্রব্যগত পীতিমা যেমন স্বাশ্রয়ভূত পিত্ত-দ্রব্যে গৃহীত না হইয়া ঐ রশ্মির সহিত সন্নিকৃষ্ট ঘট, পট প্রভৃতি ভিন্ন দ্রব্যে গৃহীত হয় অথবা চক্ষুর অতিনিকট-বর্তী কোনও ক্ষুদ্র বস্তুতে যেমন অন্যধর্ম মহত্ত্ব-পরিমাণের সমারোপ হয় সেইরূপ পার্থিব নীলরূপাত্মক যে অন্ধকার তাহা স্বাশ্রয়ভূত পার্থিব দ্রব্যে গৃহীত না হইয়া তেজের অভাব-রূপ অন্য ধর্মীতে সমারোপিত হয়।[২] কিংবা উক্ত পার্থিব নীলরূপাত্মক অন্ধকার-রূপ ধর্মীতেই স্বাশ্রয়াবৃত্তিত্বের সমারোপ হইয়া থাকে।[৩] পূর্বোক্ত প্রণালীদ্বয়ের মধ্যে কোনও প্রণালীর সাহায্যেই অন্ধকারকে পৃথিবীর গুণ বলিয়া ব্যবস্থাপিত করা যায় না। কারণ কোনও স্থলেই স্বকীয় আশ্রয় পার্থিব দ্রব্যে অন্ধকারের গ্রহণ না হওয়ায়

---

১ আরোপানারোপসাধারণনীলসাক্ষাৎকার এব চক্ষুষো বাহ্যালোকাপেক্ষণাদিত্যর্থঃ। প্রকাশ, পৃঃ ৯২

২ ধর্ম্যন্তরে তেজোঽভাব ইত্যর্থঃ। ঐ

৩ নীলরূপ এব স্বাশ্রয়াবৃত্তিত্বমারোপ্যতে। ঐ, পৃঃ ৯২-৩

উহা অন্যত্র আরোপিত হইতে অথবা উহাতে স্বাশ্রয়াবৃত্তিত্বের আরোপ হইতে পারে না। যাহা কখনও যথার্থ-জ্ঞানের দ্বারা গৃহীত হয় না তাহার বা তাহাতে আরোপ হইতে পারে না। পূর্বপ্রদর্শিত দ্বিবিধ আরোপের মধ্যে প্রথম আরোপে পার্থিব নীলরূপাত্মক অন্ধকারকে আরোপ্য অর্থাৎ আরোপের প্রকার বা বিশেষণ এবং দ্বিতীয় আরোপে ঐ অন্ধকারকে আরোপের বিষয় অর্থাৎ ধর্মী বলা হইয়াছে। আরোপের প্রকার হইলেও আরোপের পূর্বে উহার জ্ঞান থাকা আবশ্যক এবং আরোপের ধর্মী হইলেও উহার পূর্ববর্তী জ্ঞান অপেক্ষিত হইবে। প্রকার বা ধর্মী পূর্বে গৃহীত না থাকিলে আরোপ হইতে পারে না। আলোকনিরপেক্ষভাবে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা যে রূপের গ্রহণ হয় না তাহা পূর্বেই বলা হইয়াছে। অন্ধকারের জ্ঞান-স্থলে আলোকের উপস্থিতি প্রতিবন্ধক হওয়ায় অন্ধকারকে পার্থিব রূপের অন্তর্গত করিয়া উহাকে কখনই চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় বলা যায় না। সুতরাং অন্ধকারকে পার্থিব নীল রূপের অন্তর্গত করিয়া উহাকে কখনই আরোপিত বলা সম্ভব হইবে না।

আরও কথা এই যে, পার্থিব নীলরূপাত্মক অন্ধকারের আরোপ-স্থলে উহার পূর্ববর্তী জ্ঞানের অপেক্ষার কথা ছাড়িয়া দিলেও অন্ধকারকে আরোপিত বলা যায় না। কারণ উক্ত আরোপে হয় অন্ধকার আরোপ্য হইবে, না হয় উহা আরোপের বিষয় হইবে। অন্য কোনও প্রকার সম্ভব হয় না। আরোপ্য বা আরোপের বিষয় হইলেও ঐ আরোপকে অবশ্যই অন্ধকারের জ্ঞানাত্মক বলিতে হইবে। যাহাতে অন্ধকারের আদৌ প্রকাশ হয় না তাহাকে অন্ধকারের আরোপ বলা যায় না। অতএব আলোক অন্ধকারের বিরোধী হওয়ায় এবং চাক্ষুষ প্রত্যক্ষে আলোক সহকারী থাকায় কখনই অন্ধকারের চাক্ষুষ আরোপ সম্ভব হয় না। সুতরাং ইহা কখনই বলা যাইতে পারে না যে, অন্ধকার পৃথিবীরই গুণ কিন্তু উহা অন্যত্র আরোপিত হইয়া প্রকাশ পায়।

আর যদি বলা যায় যে, অন্ধকার চক্ষুরিন্দ্রিয়গ্রাহ্যই নহে কিন্তু উহা অন্য একটী তামস ইন্দ্রিয়ের দ্বারা গৃহীত হইয়া থাকে। এবং আলোক ঐ তামস ইন্দ্রিয়ের সহকারী না হওয়ায় উহার দ্বারা অন্ধকারের প্রত্যক্ষ হইতে বাধা থাকিতে পারে না। তাহা হইলেও ঐ ব্যাখ্যাকে আমরা সমীচীন বলিয়া

মনে করিতে পারি না। কারণ ঐরূপ হইলে অন্ধকারের প্রতীতি-স্থলে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সর্ববাদিসম্মত অন্বয়-ব্যতিরেক অনুপপন্ন হইয়া যায়। যাহা চাক্ষুষ জ্ঞান নহে তাহাতে কখনও অব্যভিচরিতভাবে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের অন্বয়-ব্যতিরেক থাকিতে পারে না।

যদি বলা যায় যে, অন্ধকারের প্রতীতি তামস ইন্দ্রিয়ের দ্বারাই হইয়া থাকে। উক্ত ইন্দ্রিয়ের দ্বারা যে প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয় তাহাতে আলোকের অপেক্ষা না থাকায় তদ্ব্যতিরেকেও অন্ধকারের প্রত্যক্ষ হইতে পারে। পূর্বে যে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের অন্বয়-ব্যতিরেকের কথা বলা হইয়াছে তাহা অন্য কারণে হইয়া থাকে। চক্ষুরিন্দ্রিয়ের আশ্রয়ীভূত গোলকেই উক্ত তামস ইন্দ্রিয় অধিষ্ঠিত আছে। চক্ষুর্গোলকে ইন্দ্রিয়ান্তরেরও অধিষ্ঠান অপ্রসিদ্ধ নহে। সর্প প্রভৃতি প্রাণীর চক্ষুর্গোলকই শ্রবণেন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠান বলিয়া স্বীকৃত আছে। এই কারণেই অন্ধকারের প্রতীতি চাক্ষুষ না হইলেও উহাতে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের অন্বয়-ব্যতিরেক দেখা যায়।[১]

তাহা হইলেও উত্তরে আমরা বলিব যে, পূর্বোক্ত যুক্তিতে অন্ধকারপ্রতীতিকে অচাক্ষুষ বলা যায় না। কারণ 'নীলং তমঃ' এই আকারে নীল রূপের আশ্রয় বলিয়া অন্ধকারের প্রতীতি হইয়া থাকে। নীল রূপের প্রতীতি চাক্ষুষ হওয়ায় উক্ত রূপ-প্রকারক প্রতীতিকে অচাক্ষুষ বলা যায় না। এবং বহুলালোক-স্থলে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারাই আমরা অন্ধকারাভাবের প্রত্যক্ষ করিয়া থাকি। এই কারণে অন্ধকারের প্রতীতিকে অবশ্যই চাক্ষুষ বলিতে হইবে। প্রতিযোগীর গ্রাহক যে ইন্দ্রিয় তাহার সাহায্যেই অভাবের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। অন্ধকার চক্ষুরিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য না হইলে উক্ত স্থলে অন্ধকারাভাবের প্রত্যক্ষ কখনও চাক্ষুষ হইত না।[২] সুতরাং ইহা কখনই বলা যাইতে পারে না যে, অন্ধকার পৃথিবীরই গুণ কিন্তু উহা অন্যত্রই আরোপিতভাবে গৃহীত হইয়া থাকে।

---

১ ননু চাবাধিতরূপবত্তয়া তমো দ্রব্যম্, আলোকং বিনা চ চক্ষুর্গ্রাহ্যমতস্তদ্গ্রাহকং তামসমিন্দ্রিয়ং প্রাপ্যকারি কল্প্যতে। অন্যথা তমঃসাক্ষাৎকারানুপপত্তেঃ। অধিষ্ঠানং তস্য গোলকং চক্ষুর ইব। যথা চক্ষুশ্রবসো গোলকং চক্ষুঃ-শ্রোত্রাধিষ্ঠানম্। অতএব চক্ষুর্বৎ তদনুবিধায়ি প্রকাশ, পৃঃ ১৪-৫

২ মৈবম্। রূপসাক্ষাৎকারত্বেন নীলং তম ইতি বুদ্ধেশ্চক্ষুর্জন্যত্বাৎ। ধর্মিগ্রাহকমানেন তথৈব চক্ষুষঃ সিদ্ধেঃ। তেন বিনা তদনুৎপত্তেঃ। ভাবাভাবয়োরেকেন্দ্রিয়বেদ্যত্বনিয়মাচ্চ। ঐ, পৃঃ ১৫-৬

স্বপ্নবিভ্রমবন্মনাস এবায়ং ন চাক্ষুষ ইত্যেতদপি নাশঙ্কনীয়ম্। নিমীলিতনয়নস্য গেহেঽস্ত্যন্ধকারো নবেতি সন্দেহানুপপত্তেঃ। তস্মাৎ ক্রিয়াবত্ত্বাদ্ গুণ-সম্বন্ধাচ্চ দ্রব্যমেতৎ।

ইহাও আশঙ্কা করা যায় না যে, ইহা (অর্থাৎ অন্ধকারের প্রতীতি) স্বপ্নদর্শনের ন্যায় মানস (জ্ঞান), চাক্ষুষ (প্রতীতি) নহে। কারণ নিমীলিতচক্ষু (কোন) ব্যক্তির 'গৃহে অন্ধকার আছে অথবা নাই' এইরূপ সন্দেহের উপপত্তি হয় না (অর্থাৎ যদি অন্ধকারের প্রতীতি মানস হইত তাহা হইলে ঐরূপ সন্দেহের অবকাশ থাকিত না)। অতএব (পূর্বপক্ষী বলিতেছেন যে) ক্রিয়াসম্বন্ধ (অর্থাৎ সচলত্ব) এবং গুণসম্বন্ধ (অর্থাৎ নীলগুণ-বিশিষ্টত্ব)-বশতঃ ইহা (অর্থাৎ অন্ধকার) দ্রব্য (ই) হইবে (গুণ প্রভৃতি অন্য পদার্থ হইবে না)।

যদি বলা যায় যে, অন্ধকারের প্রতীতি চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ নহে কিন্তু উহা স্বপ্ন-দর্শনের ন্যায় মানস জ্ঞান, তাহাও যুক্তিসিদ্ধ হইবে না। কারণ চক্ষু নিমীলিত করিয়া কোন ব্যক্তি 'ঘরে অন্ধকার আছে কি না' এইরূপ সন্দেহের বশবর্তী হন। যদি উহা মানস জ্ঞানের বিষয় হইত, তাহা হইলে ঐ অবস্থায়ও মনের দ্বারা গৃহস্থিত অন্ধকারের নিশ্চয় হইয়া যাইত এবং ঐরূপ সন্দেহের অবকাশ থাকিত না।

ক্রিয়াবত্ত্বাদেব নাকাশাত্মকম্। প্রত্যক্ষত্বান্ন মনঃ। রূপবত্ত্বাদেব ন বায়ুমনসী। স্পর্শবিরহিত্বান্ন পৃথিবী জলং তেজো বেতি দশমং দ্রব্যং প্রাপ্তম্। তৎ কথং নবৈবেতি।

যেহেতু (অন্ধকার) ক্রিয়াযুক্ত (অর্থাৎ সচল) অতএব (উহা) আকাশ-স্বরূপ (অর্থাৎ আকাশ, কাল, দিক্, আত্মা প্রভৃতি) নহে। প্রত্যক্ষত্ব-নিবন্ধন (উহা) মন নহে। স্পর্শবিবর্জিত বলিয়া (উহা) পৃথিবী, জল অথবা তেজ (ও) নহে। অতএব ইহা বুঝা

যাইতেছে যে, অন্ধকার দশম দ্রব্য। সুতরাং (দ্রব্য) নয়টীই ইহা কিরূপে বলা যাইতে পারে।

এ স্থলে পূর্বপক্ষী বলিতেছেন যে, অন্ধকারকে যখন সচল ও নীলগুণবিশিষ্ট বলিয়া বোধ হয় তখন উহা দ্রব্যই বটে, গুণ প্রভৃতি অন্য পদার্থ হইতে পারে না। কিন্তু পূর্বোক্ত যুক্তিতে উহা দ্রব্য হইলেও বৈশেষিকশাস্ত্রপ্রসিদ্ধ নববিধ দ্রব্যে উহাকে অন্তর্ভুক্ত করা যাইবে না। অন্ধকারকে আমরা পৃথিবী, জল বা তেজে অন্তর্ভুক্ত করিতে পারি না। কারণ পৃথিবী প্রভৃতি ত্রিবিধ দ্রব্যেই কোন-না-কোন স্পর্শ-গুণ অবশ্যই থাকে। কিন্তু অন্ধকারের স্পর্শ আছে বলিয়া কোনও প্রমাণ নাই। সুতরাং পৃথিবীত্ব, জলত্ব ও তেজস্ত্বের ব্যাপক যে স্পর্শবত্ত্ব তাহা না থাকায় অন্ধকারকে পার্থিব, জলীয় বা তৈজস দ্রব্য-রূপে গ্রহণ করা যায় না। অন্ধকারকে আমরা বৈশেষিক-প্রসিদ্ধ বায়ু-রূপ দ্রব্যের মধ্যেও অন্তর্ভুক্ত করিতে পারি না। কারণ বৈশেষিক শাস্ত্রে বায়ুর নীরূপত্বই প্রমাণিত আছে এবং অন্ধকার নীলরূপ-বিশিষ্ট হইয়াই প্রত্যক্ষের বিষয় হয়। সুতরাং বায়ুত্বের ব্যাপক যে রূপাভাব তাহার নিষেধাত্মক (নীল) রূপ থাকায় অন্ধকারকে বায়ু-রূপ দ্রব্যে অন্তর্ভুক্ত করা যায় না। বৈশেষিকশাস্ত্রপ্রসিদ্ধ মনোরূপ দ্রব্যেও অন্ধকারকে অন্তর্ভুক্ত করা যায় না। কারণ মনের প্রত্যক্ষ বৈশেষিক শাস্ত্রে স্বীকৃত হয় নাই এবং অন্ধকার প্রত্যক্ষসিদ্ধ। বৈশেষিকসম্মত আকাশেও অন্ধকারের অন্তর্ভাব সম্ভব হয় না। কারণ বিভু হওয়ায় বৈশেষিক মতে আকাশ নিষ্ক্রিয় এবং অন্ধকার সচল। দিক্, কাল বা আত্ম-রূপ দ্রব্যেও অন্ধকারকে অন্তর্ভুক্ত করা যায় না। কারণ বৈশেষিক-শাস্ত্রে ঐ দ্রব্যগুলিকে বিভু বলা হইয়াছে। সুতরাং উহারা অবশ্যই নিষ্ক্রিয় হইবে এবং অন্ধকার সচল বলিয়াই প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং এক্ষণে ইহাই প্রমাণিত হইল যে রূপ ও ক্রিয়া থাকায় অন্ধকার দ্রব্য হইবে এবং বৈশেষিকসম্মত নববিধ দ্রব্যে অন্তর্ভুক্ত না হওয়ায় উহা অবশ্যই দশম দ্রব্য হইবে। অতএব বৈশেষিক শাস্ত্রে দ্রব্যের যে নববিধ বিভাগ করা হইয়াছে তাহা সঙ্গত হয় নাই।

ন। বস্তুতোঽস্য ক্রিয়াবত্ত্বে রূপবত্ত্বে বা চাক্ষুষত্ব-প্রসঙ্গাৎ। আলোকসহকারিণশ্চক্ষুষস্তত্র সামর্থ্যাব-ধারণাদিত্যুক্তম্।

না (অর্থাৎ উক্ত আপত্তি সঙ্গত নহে)। কারণ বাস্তবিক-পক্ষে ইহার (অর্থাৎ অন্ধকারের) ক্রিয়াসম্বন্ধ বা রূপসম্বন্ধ থাকিলে চাক্ষুষত্বের প্রসক্তি (অর্থাৎ আপত্তি) হইবে। যেহেতু ইহা (পূর্বেই) বলা হইয়াছে যে, তাহা (অর্থাৎ রূপবান দ্রব্যের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ) আলোকের সাহায্যেই হয়, (তদ্ব্যতিরেকে হয় না)।

পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিবেন যে, অন্ধকার যদি বাস্তবিক-পক্ষে ক্রিয়াবান্ ও রূপবান্ পদার্থই হয় তাহা হইলে উহা চক্ষুরিন্দ্রিয়গ্রাহ্যই হইবে। আর যাহা চক্ষুরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য পদার্থ তাহার উপলব্ধিতে আলোকের সহকারিতা থাকিবেই। অন্ধকার যখন আলোকনিরপেক্ষভাবেই প্রতীত হয় তখন উহা রূপবান্ বা ক্রিয়াবান্ দ্রব্য বলিয়া পরিগণিত হইতে পারে না।

ন চেদমদ্রব্যং রূপিদ্রব্যম্। গুণবতো মূর্তিনান্তরীয়কত্বেন নিরবয়বস্য পরমাণুতয়াতীন্দ্রিয়ত্বাপত্তেঃ। নাপ্যনেকদ্রব্যং দ্রব্যং স্পর্শরহিতদ্রব্যত্বেনানারব্ধত্বান মনোবৎ। ন চ রূপবত্তয়া স্পর্শোঽনুমাস্যতে তদ্রহিতস্যাপি পুরুষার্থহেতুত্বাদারব্ধত্বং বা স্যাৎ। তস্য চানুভবসিদ্ধত্বাৎ। মনসস্ত্বনুপলভ্যমানধর্মস্য স্বয়মুপলভ্যমানস্য চ বৈয়র্থ্যাদেবারম্ভানুপপত্তিরিতি সাম্প্রতম্।

এরূপও সম্ভব নহে যে, ইহা (অর্থাৎ অন্ধকার) অদ্রব্য (অর্থাৎ নিরবয়ব) রূপবিশিষ্ট দ্রব্য। কারণ রূপবিশিষ্ট বস্তু মূর্তি-নান্তরীয়ক (অর্থাৎ অবশ্যই পরিচ্ছিন্নপরিমাণ-বিশিষ্ট) হওয়ায় উহা নিরবয়ব হইলে পরমাণু হইয়া যাইবে। সেই কারণেই উহাতে (অর্থাৎ নিরবয়ব রূপবান্ পদার্থে) অতীন্দ্রিয়ত্বের আপত্তি হইবে। ইহাও (বলা যায়) না যে, (অন্ধকার) অনেক-দ্রব্যাত্মক (অর্থাৎ সাবয়ব) দ্রব্য। কারণ ঐরূপ হইলে স্পর্শ-রহিত দ্রব্য হওয়ায় উহা মনের ন্যায় অনারব্ধই (অর্থাৎ নিত্যই) হইয়া যাইবে। ইহাও সম্ভব নহে যে, (অন্ধকারে) রূপের সম্বন্ধ

থাকায় (উহাতে) স্পর্শও অনুমিত হইবে। কারণ স্পর্শরহিতেরও পুরুষার্থসাধনত্ব সম্ভব হওয়ায় আরব্ধত্ব (ও) প্রমাণিত হইতে পারে। এবং তাহা (অর্থাৎ অন্ধকারের পুরুষার্থসাধনত্ব) অনুভবের দ্বারাই সিদ্ধ আছে। যেহেতু মনের (কোনও) ধর্ম উপলব্ধ হয় না এবং উহা নিজেও অতীন্দ্রিয় সেই কারণে নিষ্প্রয়োজন হওয়ায় উহার আরম্ভ অনুপপন্ন আছে।

এ স্থলে 'অদ্রব্যম্' পদটী 'নিরবয়ব' অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে। সমবায়ি-কারণ-রূপে দ্রব্য যাহার সম্বন্ধী হয় না তাহাকেই অদ্রব্য বলা হয়। বস্তুটী সাবয়ব হইলে তবেই কোনও দ্রব্য সমবায়িকারণ-রূপে তাহার সম্বন্ধী হইয়া থাকে। অর্থাৎ সাবয়ব বস্তুই তদীয় অবয়ব-দ্রব্যে সমবেত হইয়া থাকে। অতএব এ স্থলে 'অদ্রব্যম্' পদটী 'নিরবয়ব' অর্থেই প্রযুক্ত হইয়াছে বলিয়া বুঝিতে হইবে।

পূর্বপক্ষী ইহা বলিতে পারেন না যে, অন্ধকার রূপবিশিষ্ট দ্রব্য হইলেও উহা অদ্রব্যই অর্থাৎ নিরবয়ব দ্রব্যই হইবে। পার্থিব পরমাণু প্রভৃতি রূপবিশিষ্ট দ্রব্যগুলি বৈশেষিক সিদ্ধান্তেও অদ্রব্য বলিয়াই স্বীকৃত হইয়াছে। সেইরূপ অন্ধকারও রূপবিশিষ্ট অদ্রব্যই হইবে। কারণ রূপ মূর্তির অর্থাৎ পরিচ্ছিন্ন পরিমাণের ব্যাপ্য হওয়ায় কোন বস্তু রূপবান্ হইলে তাহা অবশ্যই পরিচ্ছিন্নপরিমাণ হইবে। পরিচ্ছিন্নপরিমাণবিশিষ্ট বস্তু যদি নিরবয়ব হয় তাহা হইলে উহা পরমাণু হইয়া যায়। পরিচ্ছিন্নপরিমাণবিশিষ্ট যে দ্রব্যগুলি নিরবয়ব বলিয়া স্বীকৃত আছে তাহারা সকলেই পরিমাণে পরমাণু অর্থাৎ পরমাণুস্বরূপ-পরিমাণবিশিষ্ট। তাদৃশ-পরিমাণবিশিষ্ট দ্রব্যগুলি সর্বদা অতীন্দ্রিয়ই হইয়া থাকে। সুতরাং অন্ধকার যদি রূপবিশিষ্ট অদ্রব্য দ্রব্য হয় তাহা হইলে উহাও অবশ্যই অপরাপর রূপবিশিষ্ট অদ্রব্য দ্রব্যের ন্যায় পরিমাণে পরমাণুই হইয়া যাইবে। ঐরূপ হইলে অপরাপর পরমাণু দ্রব্যের ন্যায় উহাও অবশ্যই অতীন্দ্রিয় হইবে। কিন্তু পূর্বপক্ষী অন্ধকারের অতীন্দ্রিয়ত্ব স্বীকার করেন না। পক্ষান্তরে তিনি উহার প্রত্যক্ষই অঙ্গীকার করিয়া থাকেন। অতএব তিনি কোনও ক্রমেই ইহা বলিতে পারেন না যে, অন্ধকার রূপবিশিষ্ট হইলেও উহা নিরবয়বই হইবে।

আর পূর্বপক্ষী ইহাও বলিতে পারেন না যে, অন্ধকার অনেকদ্রব্য অর্থাৎ সাবয়ব দ্রব্য। কারণ যাহা স্পর্শরহিত দ্রব্য তাহা অনারব্ধই হয় অর্থাৎ সাবয়ব হয় না। মন প্রভৃতি দ্রব্যগুলি স্পর্শরহিত এবং উহারা সকলেই অনারব্ধ বলিয়া স্বীকৃত আছে। সুতরাং ঐ সকল দৃষ্টান্তে স্পর্শরহিত দ্রব্য বলিয়া অন্ধকারও অনারব্ধই হইবে। যাহা অনারব্ধ হয় তাহা কখনই অনেকদ্রব্য অর্থাৎ সাবয়ব হইতে পারে না। সুতরাং স্পর্শরহিত অন্ধকারকে পূর্বপক্ষী কখনই অনেকদ্রব্য বলিয়া স্বীকার করিতে পারেন না।

অতএব ইহাই প্রমাণিত হইয়া যাইতেছে যে, অন্ধকার আদৌ দ্রব্যই নহে। কারণ দ্রব্য হইলে হয় উহা অদ্রব্য দ্রব্য হইবে, না হয় উহা অনেকদ্রব্য দ্রব্য হইবে। তৃতীয় কোনও প্রকার সম্ভব নাই। এই অবস্থায় অন্ধকারের অদ্রব্যত্ব এবং অনেকদ্রব্যত্ব যখন নিষিদ্ধ হইয়া গেল তখন তাহার দ্রব্যত্বও ফলতঃ নিষিদ্ধ হইয়া যাইবে।

এ স্থলে আরও কথা এই যে, 'যাহা যাহা রূপবান্ হয় তাহা অবশ্যই স্পর্শবান্ হইয়া থাকে' এইরূপ নিয়ম ঘটপটাদি দৃষ্টান্তে প্রমাণিত থাকায় পূর্বপক্ষী বলিতে চাহেন যে, রূপবত্ত্ব-হেতুর দ্বারা অন্ধকারের স্পর্শ প্রমাণিত হইয়া যাইতেছে। সুতরাং স্পর্শরহিতত্ব-রূপ পূর্বোক্ত হেতুটী অন্ধকারে স্বরূপাসিদ্ধ হওয়ায় উহার দ্বারা কখনই অন্ধকারের অনারব্ধত্ব প্রমাণিত হইবে না। অনারব্ধত্ব প্রমাণিত না হইলে অন্ধকারের অনেকদ্রব্যত্বও নিষিদ্ধ হইবে না। সুতরাং অন্ধকার রূপবিশিষ্ট অনেকদ্রব্য দ্রব্যই হইবে।

কিন্তু এই প্রণালীতেও অন্ধকারের অনেকদ্রব্যত্ব সিদ্ধ হইবে না। কারণ পূর্বপক্ষী যে অন্ধকারের স্পর্শ প্রমাণিত করিতেছেন তাহা নিষ্প্রয়োজন হইয়া যাইতেছে। অন্ধকার স্পর্শরহিত হইলেও উহার পুরুষার্থসাধকত্ব ব্যাহত হয় না। রূপ, রস প্রভৃতি গুণগুলি স্পর্শরহিত হইলেও পুরুষার্থের সাধক হইয়া থাকে। সুতরাং অন্ধকারের স্পর্শ স্বীকার না করিলেও উহার পুরুষার্থসাধকত্ব যখন অব্যাহতই থাকে তখন উহাতে অপ্রত্যক্ষ স্পর্শের অনুমান করা নিষ্প্রয়োজন হইয়া যায়। অনুভবসিদ্ধ যে অন্ধকারের পুরুষার্থসাধকত্ব তাহার দ্বারাই উহার আরব্ধত্ব অর্থাৎ অনেকদ্রব্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে। সুতরাং অন্ধকারের অনেকদ্রব্যত্ব প্রমাণিত করাই যদি পূর্বপক্ষীর অভিপ্রেত হয় তাহা হইলে স্পর্শরহিত হইলেও যখন পূর্বোক্ত

যুক্তিতে অন্ধকারের অনেকদ্রব্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে তখন ঐ প্রয়োজন সিদ্ধ করিবার নিমিত্ত অন্ধকারের স্পর্শবত্ত্ব প্রমাণিত করিবার কোনও সঙ্গত প্রয়োজন দেখা যায় না। আর অন্ধকারের অনেকদ্রব্যত্ব-খণ্ডনপ্রসঙ্গে মনকে দৃষ্টান্ত করিয়া স্পর্শরহিতত্ব-নিবন্ধন যে অনারব্ধত্বের কথা বলা হইয়াছে তাহাও যুক্তিযুক্ত হয় নাই। কারণ স্পর্শরহিত বলিয়াই যে মন অনারব্ধ হইয়াছে তাহা নহে। মন বা মনের কোনও ধর্মের কখনও সাক্ষাৎ উপলব্ধি হয় না। এই কারণে মনকে আরব্ধ দ্রব্য বলার কোনও সার্থকতা নাই। সেইরূপ দ্রব্যেরই আরম্ভ হওয়া উচিত যাহার নিজের বা নিজ ধর্মের সাক্ষাৎ উপলব্ধি হয়। সুতরাং ব্যর্থতাই মনের অনারব্ধত্ব-সিদ্ধান্তের মূল, স্পর্শরহিতত্ব নহে। অতএব দৃষ্টান্তের সহিত সঙ্গতি না থাকায় মনকে দৃষ্টান্ত করিয়া যে অন্ধকারের অনেকদ্রব্যত্ব নিষিদ্ধ হইয়াছে তাহাও যুক্তিসহ হয় নাই। সুতরাং পূর্বপক্ষী ইহাই বলিতে চাহিতেছেন যে, অন্ধকারের অনেকদ্রব্যত্ব-খণ্ডনে যে যুক্তির অবতারণা করা হইয়াছে তাহা সঙ্গত হয় নাই।

কিন্তু ইহার উত্তরে বলা যায় যে, এইভাবেও পূর্বপক্ষী অন্ধকারকে দ্রব্য বলিয়া প্রমাণিত করিতে পারেন না। কারণ তিনি রূপ আছে বলিয়াই অন্ধকারকে দ্রব্য বলিতে চাহিয়াছেন। কিন্তু অন্ধকারের কোনও রূপ থাকা সম্ভব নহে। যিনি আলোকনিরপেক্ষ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা অন্ধকারের প্রত্যক্ষ স্বীকার করেন তিনি কখনই অন্ধকারের রূপ আছে ইহা বলিতে পারেন না। কারণ একথা পূর্বে বলা হইয়াছে যে, আলোকনিরপেক্ষভাবে রূপবান্ দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না।

যদি বলা যায় যে, স্পর্শরহিত বস্তু পুরুষার্থের সাধন হইবে কি না, এই বিচার এ স্থলে সম্পূর্ণ অপ্রাসঙ্গিক। রূপবান্ পদার্থমাত্রই যখন স্পর্শবান্ তখন অন্ধকার রূপবান্ বলিয়া স্পর্শবান্ হইবে ইহাই অভিপ্রায়। অন্ধকারের স্পর্শ আমরা যখন প্রত্যক্ষ করি না তখন উহা অনুমানের সাহায্যে সিদ্ধ করিতে হইবে। ইহার উত্তরে বলা যায় যে, অন্ধকার যখন অনুভবসিদ্ধ তখন তাহার রূপের প্রত্যক্ষ হইলে স্পর্শেরও প্রত্যক্ষ হওয়াই সঙ্গত। উহাকে অনুমানলভ্য বলা সমীচীন হয় না।

এই প্রণালীতে অন্ধকারের স্পর্শ প্রমাণিত না হইলেও পূর্বপক্ষী বলিতে চাহেন যে, 'অন্ধকার অনেকদ্রব্য অর্থাৎ সাবয়ব দ্রব্য নহে

যেহেতু উহা স্পর্শরহিত' এই অনুমানের দ্বারাও অনেকদ্রব্যত্ব খণ্ডিত হয় না। কারণ ঐ অনুমান উপাধি-দোষে দুষ্ট হইয়া গিয়াছে। ঐ স্থলে স্পর্শরহিতত্ব-রূপ হেতুটী অন্ধকারে বিদ্যমান আছে কিন্তু উহাতে রূপাভাব নাই। মীমাংসক অন্ধকারের রূপ স্বীকার করেন। সুতরাং রূপাভাব হেতুর অব্যাপক হইয়াছে। এবং সাধ্য যে সাবয়বদ্রব্যত্বাভাব উহা তাহার ব্যাপকও হইয়া গিয়াছে। আত্মা, আকাশ প্রভৃতি নিরবয়ব দ্রব্যে রূপাভাব আছে। সুতরাং ঐ অনুমান রূপাভাব-রূপ উপাধি-দোষে দুষ্ট হইয়াছে। যদি বলা যায় যে, উক্ত উপাধি সাধ্যের ব্যাপক হয় নাই; কারণ পার্থিব পরমাণুতে সাবয়বদ্রব্যত্বাভাব-রূপ সাধ্য আছে কিন্তু উহাতে রূপাভাব নাই। তাহা হইলেও বলা যায় যে, উক্ত রূপাভাব যদিও কেবল সাধ্যের ব্যাপক হয় নাই ইহা সত্য, তথাপি উহা সাধনাবচ্ছিন্ন সাধ্যের অবশ্যই ব্যাপক হইয়াছে। উক্ত অনুমানের সাধন অর্থাৎ হেতু যে স্পর্শরহিতত্ব তাহার দ্বারা বিশেষিত যে অনেক-দ্রব্যত্বাভাব তাহাই সাধনাবচ্ছিন্ন সাধ্য বলিয়া পরিগণিত হইবে। এই সাধনাবচ্ছিন্ন সাধ্য পার্থিব প্রভৃতি পরমাণুতে নাই কারণ স্পর্শবান্ বলিয়া পার্থিব পরমাণুতে স্পর্শরহিতত্ব-রূপ বিশেষণাংশ থাকিতে পারে না। ঐরূপ বিশেষণযুক্ত সাধ্যের আশ্রয়রূপে আত্মা, আকাশ প্রভৃতি পদার্থ ই গৃহীত হইবে। উহাদের সর্বত্রই রূপাভাব বিদ্যমান আছে। সুতরাং স্পর্শরহিতত্ব-রূপ হেতুর অব্যাপক এবং প্রদর্শিত সাধনাবচ্ছিন্ন সাধ্যের ব্যাপক হওয়ায় রূপাভাব অবশ্যই উক্ত অনুমানে উপাধি হইবে।

রূপবত্ত্বস্য প্রাগেবাপ্রত্যক্ষত্বপ্রসঙ্গেনাপাস্তত্বাৎ। প্রত্যক্ষত্বস্য চানুভবসিদ্ধত্বাদিত্যেতৎ সর্বমনুসন্ধায় ভগবান্ মুনিরাহ, দ্রব্যগুণকর্মনিষ্পত্তিবৈধর্ম্যাদ্ ভাভাবস্তম ইতি।

(অন্ধকারের) অপ্রত্যক্ষত্বের আপত্তি হয় বলিয়া পূর্বেই (উহার) রূপসম্বন্ধ নিরাকৃত হইয়াছে (অর্থাৎ অন্ধকারের রূপ থাকিলে আলোকনিরপেক্ষ চক্ষুর দ্বারা উহার প্রত্যক্ষ সম্ভব হয় না এইরূপ আপত্তি দেখাইয়া পূর্বেই অন্ধকারের রূপবত্ত্ব খণ্ডিত হইয়াছে)।

অথচ অন্ধকারের প্রত্যক্ষ অনুভবসিদ্ধ (ই) আছে। এই সকল (কথা) চিন্তা করিয়াই ভগবান্ মুনি (অর্থাৎ কণাদ) "দ্রব্যগুণকর্মনিষ্পত্তি-বৈধর্ম্যাদ্ ভাভাবস্তমঃ" এই সূত্রের[১] অবতারণা করিয়াছেন।

সোঽপি কথমালোকমন্তরেণ প্রতিযোগিস্মরণাধিকরণগ্রহণবিরহে বিধিমুখেন চ চাক্ষুষ ইতি চেন্, ন। যদ্গ্রহে হি যদপেক্ষং চক্ষুস্তদভাবগ্রহেঽপি তদপেক্ষতে। তদালোকাভাবেঽপ্যালোকাপেক্ষা স্যাদ্, যদ্যালোকে তদপেক্ষা স্যাৎ। ন ত্বেতদস্তি, প্রত্যুত বিরোধ এব। তস্মিন্ সতি তদভাব এব ন স্যাৎ কিং তদপেক্ষেণ চক্ষুষা গৃহ্যেত। এবং হি তদিতর-সামগ্রীসাকল্যং স্যাৎ।[২]

(যদি বলা যায় যে) তাহাও (অর্থাৎ আলোকাভাবও) কিরূপে আলোক ব্যতিরেকে প্রতিযোগীর স্মরণ এবং অধিকরণের জ্ঞান না হইলে এবং বিধিমুখে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হইবে তাহা হইলেও উত্তরে বলা যাইবে যে, উক্ত আপত্তি সমীচীন হয় নাই। কারণ চক্ষু যাহার জ্ঞানে যাহার অপেক্ষা রাখে তাহার অভাবজ্ঞানেও তাহারই

---

১ এ স্থলে দ্রষ্টব্য এই যে, বৈশেষিক সূত্রে (৫।২।১৯) 'অভাবস্তমঃ' এইরূপ পাঠ পাওয়া যায়। কিন্তু কিরণাবলীগ্রন্থের মুদ্রিত সংস্করণগুলিতে 'ভাভাবস্তমঃ' এইরূপ পাঠ দেখা যায়।

বৈশেষিক সূত্রটীর অর্থ নিম্নে প্রদত্ত হইতেছে। অন্ধকার দ্রব্য, গুণ বা কর্মের দ্বারা নিষ্পন্ন হইতে পারে না। অতএব উহাকে অভাবেই অর্থাৎ আলোকাভাবেই অন্তর্ভুক্ত করিতে হইবে। দ্রব্য, গুণ বা কর্মের দ্বারা যে সকল দ্রব্য নিষ্পন্ন হয় তাহারা অবশ্যই স্পর্শবিশিষ্ট হইয়া থাকে। তাহাদের বৈধর্ম্য যে স্পর্শাভাব তাহা অন্ধকারে থাকায় অন্ধকারকে দ্রব্য, গুণ বা কর্মের দ্বারা নিষ্পন্ন দ্রব্য বলা যায় না। উহাতে নীল রূপ থাকায় উহা কোন নিত্য দ্রব্যে বা গুণাদিতেও অন্তর্ভুক্ত হইতে পারে না। অতএব অন্ধকার আলোকের অভাব হইবেই।

২ কিরণাবলীগ্রন্থের মুদ্রিত সংস্করণে 'এবং হি তদিতরসামগ্রীসাকল্যং স্যাৎ' এই অংশটী 'যদ্গ্রহে হি যদপেক্ষং চক্ষুস্তদভাবগ্রহেঽপি তদপেক্ষতে' এই বাক্যের পরে সন্নিবেশিত আছে। কিন্তু আমাদের মনে হয় যে, ঐরূপ পাঠ স্বীকার করিলে অর্থসঙ্গতি হয় না। এজন্য আমরা ঐ অংশটীকে 'তস্মিন্ সতি তদভাব এব ন স্যাৎ কিং তদপেক্ষেণ চক্ষুষা গৃহ্যেত' এই বাক্যের পরে সংযোজিত করিয়াছি। উহাতে আর অর্থাসঙ্গতি হইবে না। (ব্যাখ্যা দ্রষ্টব্য)

অপেক্ষা করিয়া থাকে। তাহা হইলেই আলোকাভাবে (অর্থাৎ আলোকাভাবের প্রত্যক্ষে) আলোকের অপেক্ষা থাকিত যদি আলোকে (অর্থাৎ আলোকের প্রত্যক্ষে) আলোকের (অর্থাৎ আলোকান্তরের) অপেক্ষা থাকিত। কিন্তু ইহা নাই; বরং বিরোধই আছে। তাহা (অর্থাৎ আলোক) থাকিলে তাহার অভাবই থাকিতে পারে না। অতএব তদপেক্ষ (অর্থাৎ আলোক-সাপেক্ষ) চক্ষুর দ্বারা কাহার গ্রহণ হইবে। এইরূপ হইলেই (অর্থাৎ আলোকের অপেক্ষা অস্বীকৃত হইলেই) (যোগ্যানুপলব্ধিতে) তদ্ভিন্ন সামগ্রীর সাকল্য (অর্থাৎ প্রতিযোগী ও তদ্ব্যাপ্য ইন্দ্রিয়-সন্নিকর্ষ ব্যতীত যাবৎ-কারণের সমবধান[১]) সম্ভব হইবে।

পূর্বে সিদ্ধান্তগ্রন্থে অন্ধকারকে চাক্ষুষপ্রতীতি-সিদ্ধ আলোকাভাব বলা হইয়াছে। এই সিদ্ধান্তে গ্রন্থকার পূর্বপক্ষ-রূপে চারিটী আপত্তির উত্থাপন করিয়াছেন। প্রথম আপত্তিতে গ্রন্থকার বলিয়াছেন যে, অন্ধকার যদি আলোকাভাব হয় তাহা হইলে উহার চাক্ষুষ প্রতীতি সম্ভব হয় না। কারণ চাক্ষুষ প্রতীতি আলোক-নিরপেক্ষভাবে হয়, ইহা দেখা যায় না। এই আপত্তির খণ্ডনে অবশ্যই বলা যায় যে, আলোকাভাবের চাক্ষুষ প্রতীতি হইতে পারে না বলিয়া যে পূর্বপক্ষী মনে করিতেছেন তাহা সঙ্গত হয় নাই। কারণ ঘট, পট প্রভৃতির চাক্ষুষপ্রতীতি-স্থলে আলোকের অপেক্ষা আছে বলিয়াই যে সর্বত্র চাক্ষুষ প্রতীতিতে আলোকের অপেক্ষা থাকিবে, ইহা বলা যায় না। আমরা সকলেই আলোকের চাক্ষুষ প্রতীতি স্বীকার করিয়া থাকি। কিন্তু ঐ স্থলে আলোকসংযোগের উপকারিতা আমরা কেহই স্বীকার করি না। আলোকসংযোগ ব্যতিরেকেই যে আলোকের চাক্ষুষ প্রতীতি হয়, ইহা সর্ববাদিসম্মত। অতএব সামান্যতঃ চাক্ষুষ প্রতীতির প্রতি আলোকসংযোগের প্রয়োজকতা স্বীকার করা যায় না। সুতরাং আলোকের প্রত্যক্ষস্থলেই যদি আলোকসংযোগ অপেক্ষিত না থাকে তাহা হইলে অনায়াসেই আলোকসংযোগনিরপেক্ষ-ভাবে আলোকাভাবের চাক্ষুষ প্রতীতি হইতে পারে। প্রতিযোগীর চাক্ষুষ

১ তথাচ প্রতিযোগিতদ্ব্যাপ্যেতরযাবৎপ্রতিযোগ্যুপলম্ভকসমবধানম্। প্রকাশ, পৃঃ ৯৯

প্রত্যক্ষে যাহা যাহা অপেক্ষিত তাহারাই অভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষে অপেক্ষিত হইয়া থাকে। প্রতিযোগীর চাক্ষুষ জ্ঞানে যাহার অপেক্ষা নাই অভাবের চাক্ষুষ জ্ঞানে এমন কোন ভাবভূত বস্তুর অপেক্ষা কখনই থাকিতে পারে না। আরও কথা এই যে, আলোকাভাবের সহিত আলোকের বিরোধ আছে বলিয়াও আলোকাভাবের চাক্ষুষ প্রতীতিতে আলোক-সংযোগের অপেক্ষা স্বীকৃত হইতে পারে না। প্রত্যক্ষে যে বিষয়ের বিদ্যমানতা অপেক্ষিত আছে, ইহা আমরা সকলেই স্বীকার করি। কারণ অতীত বা অনাগত বস্তুর প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয় না। যে স্থানে আলোক থাকিবে সে স্থানে কখনই আলোকাভাব থাকিতে পারে না। যে স্থানে আলোকাভাব-রূপ বিষয়টী নাই সে স্থানে আলোকাভাবের প্রত্যক্ষ হয়, ইহা কেহ বলিতে পারেন না। সুতরাং আলোকাভাবের প্রত্যক্ষে আলোকের অপেক্ষা স্বীকার করিলে ফলতঃ অনুপস্থিত আলোকাভাবেরই প্রত্যক্ষ স্বীকার করিতে হয়। যিনি অন্ধকারকে অতিরিক্ত দ্রব্য বলিয়া স্বীকার করেন তিনিও আলোকাভাব বা উহার চাক্ষুষ প্রতীতি অস্বীকার করেন না। তাঁহার মতেও আলোকাভাবের চাক্ষুষ প্রতীতি আলোক ব্যতিরেকেই হইয়া থাকে। আলোকাভাবের চাক্ষুষ প্রতীতিতে আলোকসংযোগের অপেক্ষা অস্বীকার করিলেই প্রতিযোগী ও তাহার সহিত ইন্দ্রিয়সন্নিকর্ষভিন্ন যে কারণগুলি প্রতিযোগীর প্রত্যক্ষে অপেক্ষিত হয় সেই সকল কারণের সহিত একত্র বর্তমান অনুপলব্ধির উপযোগ অভাব-প্রত্যক্ষে স্বীকৃত হইতে পারে। আলোকাভাবের প্রত্যক্ষে আলোক-সংযোগের অপেক্ষা স্বীকার করিলে পূর্বোক্তভাবে অনুপলব্ধির উপযোগ কখনই সম্ভব হয় না।[১]

দিবা চ প্রতিযোগিনঃ প্রভামণ্ডলস্য গ্রহণ এব প্রদেশান্তরে তদ্‌গ্রহ ইতি ন কিঞ্চিদনুপপন্নম্‌। অন্যত্রাপি ন রাত্রিমপ্রতিসন্ধায়ান্ধকারগ্রহঃ। রাত্রি-জ্ঞানঞ্চ ন দিবসমপ্রতিসন্ধায়। নিরস্তৈস্তদ্দ্বীপবর্তি-রবিরশ্মিজালঃ কালবিশেষো হ্যত্র রাত্রিরিত্যুচ্যতে।

১ সোঽপীত্যাশঙ্কাচতুষ্টয়ে প্রথমশঙ্কামাহ। প্রকাশ, পৃঃ ৯৮

গিরিদরীবিবরবর্তিনস্তু যদি যোগিনো ন তে তিমিরাবলোকিনঃ। তিমিরদর্শিনশ্চেন্ নূনং স্মৃতালোকা ইতি।

দিবাভাগেও প্রতিযোগী প্রভামণ্ডলের জ্ঞান হইলেই স্থানান্তরে তাহার (অর্থাৎ অবতমস বা ছায়া-রূপ অন্ধকারের) গ্রহণ হয়। অতএব (অন্ধকারের গ্রহণে) কোনও অনুপপত্তি নাই। অন্য কালেও রাত্রির জ্ঞান না হইলে অন্ধকারের জ্ঞান হয় না। এবং দিবসের জ্ঞান ব্যতিরেকে রাত্রির জ্ঞান হয় না। কারণ এ স্থলে দ্বীপবিশেষ হইতে নির্বাসিত যে সূর্যকিরণসমূহ তদ্বিশিষ্ট কালবিশেষকে রাত্রি বলা হইয়াছে। গিরিগুহার অভ্যন্তরবর্তী পুরুষগণ যদি যোগপ্রভাবসম্পন্ন হন তাহা হইলে তাঁহারা অন্ধকারদর্শী হইবেন না। যদি (তাঁহারা) অন্ধকারদর্শী হন তাহা হইলে নিশ্চয়ই তাঁহারা আলোকের স্মরণ করিবেন।

দ্বিতীয় আপত্তিতে পূর্বপক্ষী বলিতে চাহিয়াছেন যে, কৃষ্ণ পক্ষের রাত্রিকালে অথবা গিরিগহ্বরাদিতে দিবাভাগে লোকে অন্ধকারের প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে। ঐ সকল স্থলে আলোকের জ্ঞান না থাকায় অন্ধকারের জ্ঞানকে আলোকাভাবের জ্ঞান বলা যায় না। ·কারণ অভাবের জ্ঞানে প্রতিযোগীর জ্ঞান অপেক্ষিত থাকায় আলোকাভাবের জ্ঞানেও আলোক-রূপ প্রতিযোগীর জ্ঞান অবশ্যই অপেক্ষিত থাকিবে। কিন্তু ঐ সকল স্থলে আলোকজ্ঞান ব্যতিরেকেই অন্ধকারের জ্ঞান হয় বলিয়া অন্ধকারকে কখনই আলোকাভাব বলা যায় না।

এই আপত্তির উত্তরে গ্রন্থকার বলিয়াছেন যে, দিবাভাগে যে স্থানেই লোকে অন্ধকারের গ্রহণ করুক না কেন তাহাতে অন্ধকারদর্শীর অবশ্যই আলোকের জ্ঞান থাকিবে। কারণ দিবাভাগে যিনি গিরিগহ্বরাদি প্রদেশে অন্ধকার দেখেন তিনি গহ্বরের বহির্ভাগে অবশ্যই আলোক দেখিয়া থাকেন। সুতরাং তাঁহার অন্ধকার-জ্ঞান আলোকজ্ঞাননিরপেক্ষ হইল না। এবং ঐ স্থলে আলোক-রূপ প্রতিযোগীর জ্ঞান থাকায় অন্ধকারের জ্ঞানকে আলোকাভাবের জ্ঞান বলিতে কোনও বাধা থাকিল না।

যে স্থলে রাত্রিকালে অন্ধকারের জ্ঞান হয় সে স্থলেও অবশ্যই পূর্বে

আলোকের জ্ঞান বিদ্যমান থাকে। কারণ ঐ স্থলে রাত্রি-রূপ কালবিশেষের প্রতি-সন্ধানেই অন্ধকারের জ্ঞান হইয়া থাকে। দ্বীপবিশেষবর্তী যে সূর্যকিরণসমূহ তদভাববিশিষ্ট কালকেই সেই দ্বীপে রাত্রি বলা হইয়া থাকে। সুতরাং সূর্যকিরণ-রূপ আলোকের জ্ঞান না হইলে রাত্রির জ্ঞান সম্ভব হয় না। এবং রাত্রিজ্ঞানের সহযোগেই রাত্রিকালে অন্ধকারের জ্ঞান হইয়া থাকে। অতএব ঐ স্থলে অন্ধকার-জ্ঞানেও সূর্যকিরণ-রূপ আলোকের জ্ঞান থাকায় ঐ স্থলের অন্ধকারজ্ঞানকে আলোকাভাবের জ্ঞান বলিতে কোন বাধা নাই।

আর যদি পূর্বপক্ষী এইরূপ বলেন যে, গিরিগুহায় অবস্থিত যোগিপুরুষগণ ঐ গুহাভ্যন্তরে অন্ধকারের প্রত্যক্ষ করিয়া থাকেন এবং ঐ প্রত্যক্ষ দিবাভাগেই হওয়ায় উহাতে রাত্রিজ্ঞানের অপেক্ষা নাই এবং প্রদেশান্তরে তাঁহাদের দৃষ্টি না থাকায় প্রদেশান্তরস্থ আলোকের জ্ঞানও তাঁহাদের পক্ষে সম্ভব হইবে না। অতএব ঐ স্থলের অন্ধকারজ্ঞান আলোকনিরপেক্ষ হওয়ায় উহাকে কথনই আলোকাভাবের জ্ঞান বলা যায় না। অতএব ঐ স্থলের অন্ধকারকে অবশ্যই দশম দ্রব্য বলিয়া গ্রহণ করিতে হইবে।

তাহা হইলেও উত্তরে বলা যায় যে, পূর্বপক্ষীর আপত্তি সমীচীন হয় নাই। কারণ গিরিগহ্বরস্থ পুরুষ যদি বাস্তবিকপক্ষে যোগীই হন তাহা হইলে আত্মচিন্তায় নিমগ্ন থাকেন বলিয়া তাঁহার পক্ষে অন্ধকার প্রত্যক্ষ করা সম্ভব নহে[১]। আর যদি ধরিয়া লওয়া যায় যে, তিনি অন্ধকারই দেখিয়াছেন তাহা হইলেও আমরা বলিব যে প্রদেশান্তরস্থ আলোকের স্মরণও তাঁহার আছে। সুতরাং সর্বত্রই অন্ধকার-দর্শনে আলোকজ্ঞান সম্ভব হওয়ায় অন্ধকারকে আলোকাভাবে অন্তর্ভুক্ত করার কোন বাধাই নাই।

অধিকরণমপি দৃষ্টমনুমিতং স্মৃতং বা। ইহেদানী-মন্ধকার ইতি প্রত্যয়াৎ।

(অন্ধকারের প্রত্যক্ষ-স্থলে) অধিকরণেরও প্রত্যক্ষ, অনুমান বা স্মরণ হইবে। 'এক্ষণে এই স্থানে অন্ধকার (বিদ্যমান আছে)' এই আকারেই (অন্ধকারের) প্রত্যক্ষ হইবে। (সুতরাং

১ যদি যোগিনো যোগাসক্তাঃ কথং তিমিরাবলোকিনঃ। তেষাং যোগ এবাসক্তত্বা বাহ্যানাসঙ্গাৎ। যদি যোগিনো মিথ্যাজ্ঞানশূন্যাঃ কথং তিমিরাবলোকিনস্তিমিরজ্ঞানস্য ভ্রমত্বা-দিত্যপব্যাখ্যানম্। প্রকাশ, পৃঃ ১০৪-৫

অধিকরণের জ্ঞান না থাকায় অন্ধকারের জ্ঞান হইতে পারে না, এই আপত্তি সমীচীন নহে)।

তৃতীয় আপত্তিতে পূর্বপক্ষী বলিয়াছেন যে, যে স্থলে অভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে সে স্থলে সেই অভাবের অধিকরণকেও লোকে পূর্বে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ করিয়া লয়। অধিকরণের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় নাই অথচ অভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইল, ইহা দেখা যায় না। সুতরাং যে অধিকরণে আলোকাভাব থাকে সেই অধিকরণের কখনও চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না। দ্রব্যাদি-রূপ বস্তুর অর্থাৎ অধিকরণের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষে যে আলোকের অপেক্ষা থাকে, ইহা সর্ববাদিসম্মত। অতএব অধিকরণের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ না হওয়ায় আলোকাভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। ইহার উত্তরে বলা যায় যে, যদিও ঘটাভাবাদির চাক্ষুষ প্রত্যক্ষে ভূতলাদি-রূপ অধিকরণের চাক্ষুষ প্রতীতি প্রায়শঃই অপেক্ষিত থাকে ইহা সত্য, তথাপি সর্বত্র অভাবের চাক্ষুষ প্রতীতিতেই যে অধিকরণের চাক্ষুষ জ্ঞান অপেক্ষিত হয় তাহা নহে। কারণ শাস্ত্রে বায়ুতে রূপাভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ স্বীকৃত হইয়াছে। ঐ স্থলে রূপরহিত বায়ুর চাক্ষুষ প্রতীতি অপেক্ষিত নাই। কারণ বায়ুর কখনও চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ সম্ভব হইতে পারে না। অত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষে প্রতিযোগ্যংশেই প্রত্যক্ষযোগ্যতা অপেক্ষিত থাকে, উহাতে অধিকরণাংশের প্রত্যক্ষযোগ্যতা অপেক্ষিত নাই। অতীন্দ্রিয় অধিকরণেও তত্তদ্-ইন্দ্রিয়যোগ্য বস্তুর অভাবের তত্তদ্-ইন্দ্রিয়জন্য প্রত্যক্ষজ্ঞান স্বীকৃত আছে। আকাশ অতীন্দ্রিয়, কিন্তু তাহাতে শব্দাভাবের শ্রাবণ প্রত্যক্ষ হইতে দেখা যায়। সুতরাং অত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষ প্রতীতিতে অধিকরণের প্রতীতিমাত্রই অপেক্ষিত, প্রত্যক্ষ নহে। অন্ধতমসের চাক্ষুষপ্রতীতি-স্থলে তদাশ্রয়ীভূত ভূতলাদি দেশের স্মরণের ফলে উহাতে অন্ধতমসের চাক্ষুষ প্রতীতির কোন বাধা থাকিতে পারে না। এই সকল অভাব-প্রত্যক্ষস্থলে অভাবের অধিকরণ যে ভূতলাদি দেশ তাহা অভাবাংশে বিশেষণ হইয়াই প্রকাশিত হইবে, বিশেষ্য হইয়া নহে। কারণ চাক্ষুষাদি প্রত্যক্ষের স্থলে যাহা স্মরণাদি-রূপ জ্ঞান-সন্নিকর্ষের ফলে ভাসমান হয় তাহা লৌকিক প্রত্যক্ষের বিষয়ীভূত পদার্থাংশে বিশেষণ হইয়াই প্রকাশিত হইয়া থাকে। চন্দনের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষে স্মৃত সৌরভ চন্দনাংশে বিশেষণ হইয়াই 'চন্দনং সুরভি' এই আকারে প্রকাশ পায়। সুতরাং 'এক্ষণে

এই দেশে অন্ধকার আছে' এই আকারেই অন্ধতমসের জ্ঞান হয় বলিয়া বুঝিতে হইবে। অবতমস বা ছায়াদি-রূপ অন্ধকারের প্রত্যক্ষ-স্থলে অধিকরণের চাক্ষুষ প্রতীতিও অসম্ভব হয় না। সুতরাং 'অধিকরণের জ্ঞান সম্ভব না হওয়ায় অন্ধকারের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না' ইহা যুক্তিসঙ্গত নহে।[১]

বিধিমুখপ্রত্যয়োঽসিদ্ধঃ। ন হি নঞোঽপ্রয়োগ ইত্যেব বিধিঃ। প্রলয়বিনাশাবসানাদিষু ব্যভিচারাৎ। নঞর্থান্তর্ভাবেন বাক্যার্থে পদপ্রয়োগ ইতি তু সমং সমাধানমন্যত্রাভিনিবেশাৎ।

(যদি বলা যায় যে) অন্ধকার বিধিমুখে প্রতীত হয় (অতএব উহা অভাবাত্মক নহে), (তাহা হইলেও আমরা বলিব যে) উহা অসিদ্ধ (ই) (আছে) (অর্থাৎ অন্ধকারপ্রতীতির বিধিমুখত্ব কোন প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয় না)। (এরূপ বলাও সঙ্গত হইবে) না যে, যেহেতু নঞ্-পদের প্রয়োগ নাই অতএব উহা বিধিমুখ হইবে। কারণ প্রলয়, বিনাশ, অবসান প্রভৃতি স্থলে উহা (অর্থাৎ নঞের অপ্রয়োগ) (বিধিমুখত্বের) ব্যভিচারী হইয়া গিয়াছে। (যদি বলা যায় যে) (প্রলয়াদি) পদের প্রয়োগস্থলে বাক্যার্থে নঞর্থের অন্তর্ভাব আছে (অতএব প্রলয়াদির প্রতীতি বিধিমুখ হইবে না), তাহা হইলেও (গ্রন্থকার বলিবেন যে) সমাধান তুল্যই হইবে (অর্থাৎ আমরা অন্ধকার-পদের প্রয়োগস্থলেও বাক্যার্থে নঞর্থের অন্তর্ভাব স্বীকার করিব)। কারণ অন্যত্র অভিনিবেশ (অর্থাৎ মীমাংসক বৈশেষিক মতে মনোনিবেশ) করিলেই তিনি ইহা বুঝিবেন।

চতুর্থ আপত্তিতে পূর্বপক্ষী বলিতে চাহেন যে, 'এই স্থানে অন্ধকার আছে' এইভাবেই অন্ধকারের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। উক্ত প্রত্যক্ষ প্রতীতি

---

১ মূলগ্রন্থে অন্ধকারের প্রত্যক্ষস্থলে অধিকরণের জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ, অনুমিতি ও স্মৃত্যাত্মক বলা হইয়াছে। অবতমস-স্থলে অধিকরণের জ্ঞান প্রত্যক্ষাত্মক হইতে পারে; অনুমিত্যাত্মক অধিকরণের জ্ঞান সহজলভ্য নহে। এই জন্যই অনাস্থাসূচক 'বা'কারের দ্বারা শেষ কল্পে অধিকরণজ্ঞানকে স্মৃত্যাত্মক বলা হইয়াছে।

বিধিমুখ হওয়ায় ঐ প্রতীতির বিষয়ীভূত অন্ধকারকে কখনই অভাব-পদার্থে অন্তর্ভুক্ত করা সমীচীন হইবে না। যাহা নিষেধমুখে প্রতীত না হইয়া বিধিমুখে প্রতীত হয় তাহাকে কেহ 'অভাব' বলে না। উত্তরে গ্রন্থকার বলিতেছেন যে, যদিও 'এই স্থানে অন্ধকার আছে' এইভাবেই অন্ধকারের প্রতীতি হয় ইহা সত্য, তথাপি উহার বিধিমুখত্ব প্রমাণিত হয় না। অতএব 'বিধিমুখত্ব' হেতুটী অন্ধকারে অসিদ্ধ হওয়ায় উহার দ্বারা অন্ধকারের অভাবভিন্নত্ব অর্থাৎ ভাবরূপতা প্রমাণিত হইতে পারে না। যদি বলা যায় যে, অন্ধকার-প্রতীতির ব্যবহারে যখন 'নঞ্' প্রভৃতি পদের প্রয়োগ নাই তখন অবশ্যই উহাকে বিধিমুখ প্রতীতি বলিতে হইবে। নিষেধমুখ প্রতীতির ব্যবহারে সর্বত্রই অভাববোধক নঞাদি পদের প্রয়োগ হইয়া থাকে। তাহা হইলেও উত্তরে বলা যায় যে, 'প্রতীতির ব্যবহারে নঞাদি পদের প্রয়োগ না থাকিলে ব্যবহ্রিয়মাণ প্রতীতি বিধিমুখ হইয়া যায়' এইরূপ নিয়ম না থাকায় উক্ত যুক্তিতে অন্ধকার-প্রতীতির বিধিমুখত্ব প্রমাণিত হইতে পারে না। প্রলয়, বিনাশ, অবসান প্রভৃতি পদের দ্বারা অভাববোধক প্রতীতির ব্যবহার হইয়া থাকে। ঐ সকল ব্যবহারে নঞ্ প্রভৃতি পদের প্রয়োগ নাই। অথচ ব্যবহ্রিয়মাণ প্রতীতিগুলিকে সকলেই নিষেধমুখ বলিয়া থাকেন। প্রলয়, বিনাশ প্রভৃতি পদগুলি যে ধ্বংসাত্মাত্মক অভাবের উপস্থাপন করিয়া থাকে, ইহা সর্ববাদিসম্মত। সুতরাং নঞাদি পদের দ্বারা অব্যবহ্রিয়মাণত্ব বিধিমুখত্বের ব্যভিচারী হওয়ায় উহার দ্বারা অন্ধকার-প্রতীতির বিধিমুখত্ব প্রমাণিত হইতে পারে না।

যদি বলা যায় যে, প্রলয় প্রভৃতি পদে নঞ্-পদের প্রবেশ না থাকিলেও ঐ সকল পদের অর্থে নঞর্থের অন্তর্ভাব আছে। সুতরাং ঐ সকল প্রতীতি বিধিমুখ না হইলেও অন্ধকারের প্রতীতি বিধিমুখই হইবে। কারণ অন্ধকার-পদের অর্থে নঞর্থ অন্তর্ভাবিত নাই। তাহা হইলেও উত্তরে বলা যায় যে, প্রলয় প্রভৃতি পদের অর্থের ন্যায় অন্ধকার-পদের অর্থেও তুল্যভাবে নঞর্থ অন্তর্ভাবিত রহিয়াছে। অতএব উক্ত প্রকারেও অন্ধকারপ্রতীতির বিধিমুখত্ব প্রমাণিত হইতে পারে না।

অন্ধকারের বিধিমুখত্ব-খণ্ডনপ্রসঙ্গে প্রকাশকার সম্ভাব্য ত্রিবিধ ভাবে বিধিমুখত্বের নির্বচন করিয়া ক্রমে উহাদের নিরাস করিয়াছেন। তিনি

বলিয়াছেন যে, হয় ভাবত্ব, না হয় নিষ্প্রতিযোগিকত্ব অথবা নিষেধাবিষয়কধী-বিষয়ত্ব (অর্থাৎ 'নিষেধ' বিষয় হইবে না এইরূপ জ্ঞানের বিষয়ত্ব) বিধিমুখত্ব হইবে।[১] কারণ অন্যপ্রকারে উহার নির্বচন সম্ভব হয় না। যদি প্রথম পক্ষ অবলম্বন করিয়া ভাবত্বকেই বিধিমুখত্ব বলা যায় তাহা হইলে উহা অন্ধকারে প্রমাণিত হইবে না। কারণ 'অন্ধকারো ভাবঃ' এই আকারে অন্ধকারে ভাবত্বের প্রতীতি স্বীকার করিলেও ঐ প্রতীতির যথার্থত্ব বা প্রমাত্ব সিদ্ধান্তে স্বীকৃত না থাকায় উহার দ্বারা অন্ধকারের ভাবত্ব-রূপ বিধিমুখত্ব প্রমাণিত হইবে না। সিদ্ধান্তে অন্ধকারকে আলোকাভাবেই অন্তর্ভুক্ত করা হইয়াছে। এই কারণেই উক্ত প্রতীতিকে বৈশেষিক সম্প্রদায় প্রমা বলিয়া স্বীকার করিবেন না।

দ্বিতীয় পক্ষে যদি নিষ্প্রতিযোগিকত্বকে বিধিমুখত্ব বলা যায়, তাহা হইলেও উহা অন্ধকারে সিদ্ধ হইবে না। এমন কোন অবাধিত প্রতীতি নাই যাহার দ্বারা অন্ধকারকে নিষ্প্রতিযোগিক বলিয়া প্রমাণিত করা যায়।

তৃতীয় পক্ষেও নিষেধাবিষয়কধীবিষয়কত্ব-রূপ বিধিমুখত্ব অন্ধকারে প্রমাণিত হইবে না। কারণ সিদ্ধান্তে অন্ধকারকে আলোকাভাব-স্বরূপই বলা হইয়াছে। অভাব কখনও অভাবাবিষয়ক প্রতীতির বিষয় হইতে পারে না। সুতরাং পূর্বপক্ষী বৈশেষিকগণের নিকট অন্ধকারের বিধিমুখত্ব প্রমাণিত করিয়া উহাকে দশম-দ্রব্য-রূপে ব্যবস্থাপিত করিতে পারিবেন না।

গতেঃ কা গতিরিতি চেদ্, ভ্রান্তিঃ। স্বাভাবিক্যাং গতাবাবরকদ্রব্যানুবিধানানুপপত্তেঃ। প্রভাতুল্যত্বে তেজঃপ্রভাশ্রয়েষু রত্নবিশেষেষু ছায়া দিবসে ন স্যাৎ। ছায়য়া এব তদভিভবে বহুলতমে তমসি তেষামালোকো ন স্যাৎ। আলোকান্তরেণ চাভিভবে ছায়ায়া অপ্যুদ্ভবো ন স্যাৎ।

(অন্ধকার যদি বাস্তবিকপক্ষে আলোকের অভাবই হয় তাহা হইলে) গতির কি গতি হইবে (অর্থাৎ অন্ধকারের যে গমন-প্রতীতি হয় তাহা অনুপপন্ন হইয়া যাইবে)। (উত্তরে বলা যায়

---

১ বিধিমুখত্বং ভাবত্বং বা নিষ্প্রতিযোগিকত্বং বা নিষেধাবিষয়ধীবিষয়ত্বং বা। প্রকাশ, পৃঃ ১০৬

যে অগতির কোন কারণ নাই—কারণ গতি না থাকিলেও উহাতে গতির ভ্রমে কোন বাধা দেখা যায় না) (বরং অন্ধকারের গতি) স্বাভাবিক হইলেই আবরক দ্রব্যের[১] অনুবিধান অনুপপন্ন হইয়া যাইবে। প্রভার সহিত তুলনা করিলে তৈজস-প্রভাযুক্ত রত্নবিশেষে দিবাভাগে (দৃষ্ট) ছায়া সম্ভব হইবে না। ছায়ার দ্বারা তাহাদের (অর্থাৎ রত্নপ্রভাগুলির) অভিভব হইলে ঘনান্ধকারে তাহাদের আলোক দৃষ্ট হইবে না। অন্য আলোকের দ্বারা (ছায়ার) অভিভব-পক্ষেও ছায়ার উদ্ভব সম্ভব হইবে না।

পূর্বোক্ত যুক্তিতে অন্ধকার যদি বাস্তবিকপক্ষে আলোকাভাবাত্মকই হয়, তাহা হইলে অন্ধকারকে যে আমরা গতিশীল বলিয়া প্রত্যক্ষ করি তাহার কোনও ব্যাখ্যা সম্ভব হয় না। কারণ মূর্ত-দ্রব্যগুলিই সচল হয়। বৈশেষিক মতে অন্ধকার অদ্রব্য হওয়ায় উহাতে গতি-রূপ ক্রিয়া থাকিতে পারে না।

ইহার উত্তরে বলা যায় যে, ভ্রান্তিবশতঃই লোক সচল আলোকের স্থলে অন্ধকারকে সচল বলিয়া দেখিতে পায়। চাক্ষুষ দ্রব্যে বাস্তবিক ক্রিয়া থাকিলে উহাতে অবশ্যই কোনও-না-কোনও স্পর্শ থাকিবে। ঘট, পট প্রভৃতি ক্রিয়াশীল চাক্ষুষ দ্রব্যগুলির প্রত্যেকটীতেই কোনও-না-কোনও স্পর্শ থাকে ইহা আমাদের প্রত্যক্ষসিদ্ধই আছে। অতএব ক্রিয়ার প্রতি স্পর্শ ব্যাপক হইবে। এই ব্যাপকীভূত স্পর্শ অন্ধকারে না থাকায় উহাতে কখনও কোনও ক্রিয়া বস্তুতঃ থাকিতে পারে না। এই কারণেই অন্ধকারের গতিপ্রতীতিকে ভ্রান্ত বলা ভিন্ন অন্য কোনও পথ নাই।

আরও কথা এই যে, যাহার স্বাভাবিক গতি থাকে তাহার গতি জানিতে হইলে আবরক দ্রব্যান্তরের জ্ঞান আবশ্যক হয় না। কিন্তু অন্ধকারের গতি জানিতে হইলে উহার আবরক প্রদীপাদি-আলোকের জ্ঞান আবশ্যক হইয়া থাকে। কারণ যখন কোনও অন্ধকারে আমরা প্রদীপ লইয়া অগ্রসর হই তখনই দেখা যায় যে অন্ধকার অগ্রসর হইতেছে। সুতরাং অন্ধকারের গতি স্বাভাবিক নহে। স্বাভাবিক হইলে অবশ্যই আলোকের গতি ব্যতিরেকেও কদাচিৎ অন্ধকারের গতি প্রতীয়মান হইত।

---

১ অন্ধকারের পক্ষে প্রদীপকে আবরক-রূপে বর্ণনা করা যাইতে পারে।

'গতি স্বাভাবিক হইলে তাহার প্রত্যক্ষে অপর কোন দ্রব্যের গতির অপেক্ষা থাকে না', পূর্বোক্ত এই সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে যদি বলা যায় যে, রত্নপ্রভার স্বাভাবিক গতি আমরা সকলেই স্বীকার করিয়া থাকি এবং ঐ গতিকে জানিতে হইলে যে রত্নের গতি আবশ্যক হয়, ইহাও আমাদের সকলেরই স্বীকৃত। সুতরাং এইরূপ নিয়ম অঙ্গীকার করা সম্ভব হয় না যে, স্বাভাবিক গতির প্রত্যক্ষে দ্রব্যান্তরের গতি অনাবশ্যক। অতএব এ স্থলে এইরূপ বলা যাইতে পারে যে, ছায়া প্রভৃতি অন্ধকারেরও স্বাভাবিক গতি আছে, কিন্তু রত্নপ্রভার গতি জানিতে হইলে যেমন রত্নের গতি আবশ্যক হয় সেইরূপ ছায়া প্রভৃতি অন্ধকারের গতি জানিতে হইলেও আলোকের গতি আবশ্যক হইবে। সুতরাং রত্নপ্রভার ন্যায় ছায়ারও নিজস্ব গতি স্বীকৃত হইতে পারে।[১]

পূর্বকথিত যুক্তি অনুসারে যদি ছায়া প্রভৃতি অন্ধকারেরও স্বাভাবিক গতি আছে বলিয়া মনে করা যায় তাহা হইলেও উত্তরে আমরা বলিতে পারি যে, উহা সঙ্গত হইবে না। কারণ ঐরূপ হইলে হয় প্রভার দ্বারা ছায়া অভিভূত হইবে অথবা ছায়ার দ্বারা প্রভা অভিভূত হইবে। যদি প্রভার দ্বারা ছায়া অভিভূত হয় তাহা হইলে দিবসে ছায়া দেখা যাইবে না। আর যদি ছায়ার দ্বারা প্রভা অভিভূত হয় তাহা হইলে অন্ধকারময়ী রজনীতেও প্রভার উপলব্ধি সম্ভব হইবে না। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে দিবসেও ছায়া এবং রাত্রিতেও প্রভা দেখা যায়। সুতরাং রত্নপ্রভা ও ছায়াকে সমানভাবে স্বাভাবিক-গতিশীল বলা যায় না।

ইহা পূর্বেই বলা হইয়াছে যে, রত্নপ্রভার ন্যায় ছায়া মূর্ত দ্রব্য হইলে দিবসে রত্নবিশেষের উপর যে ছায়া দেখা যায় তাহা অনুপপন্ন হইয়া যাইবে। উক্ত অনুপপত্তির ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে কেহ কেহ বলিয়াছেন যে, রত্নপ্রভার ন্যায় ছায়ারও যদি স্বাভাবিক গতি থাকে তাহা হইলে উহাও মূর্ত দ্রব্য হইয়া যাইবে। দুইটী মূর্ত দ্রব্য সমকালে একদেশে থাকে, ইহা দেখা যায় না। অতএব প্রভা থাকিলে উহার আশ্রয়ীভূত রত্নে তৎকালে ছায়া কোনও ক্রমেই থাকিতে পারিবে না। অথচ দিবসে উহাতে ছায়া দেখিতে পাওয়া যায়। সুতরাং ছায়াকে রত্নপ্রভার ন্যায় স্বাভাবিক-গতিবিশিষ্ট বলা যাইবে না। কিন্তু এই ব্যাখ্যা সমীচীন বলিয়া বোধ হয় না। কারণ দুইটী মূর্ত দ্রব্য

---

১ ননু যথা রত্নপ্রভা স্বাভাবিকগতিশালিনী তেজস্ত্বাদ্, অথচ স্বাশ্রয়গত্যনুবিধায়িনী তথা ছায়াপীতি। প্রকাশ, পৃঃ ১০৭

সমকালে সমানদেশে প্রায়শঃ না থাকিলেও 'মূর্ত দ্রব্য হইলেই যে তাহারা সমকালে সমানদেশে থাকিবে না' এইরূপ সাধারণ নিয়ম স্বীকৃত হইতে পারে না। কারণ ঐরূপ সামান্য নিয়ম স্বীকার করিলে বৈশেষিকসম্মত সিদ্ধান্ত-বিশেষে বিরোধ আসিয়া উপস্থিত হয়। বৈশেষিকগণ আলোক ও চক্ষুরিন্দ্রিয় এই দুইটী মূর্ত দ্রব্যের এককালে একদেশে বিদ্যমানতা স্বীকার করিয়াছেন। ইহার অভিপ্রায় এই যে, চাক্ষুষ প্রত্যক্ষে আলোকসংযোগ ও চক্ষুঃসংযোগ দুইটীরই প্রয়োজন স্বীকৃত আছে। যে দ্রব্যের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইবে তাহাতে আলোকসংযোগ এবং চক্ষুসংযোগ এই দুইটীর সমানদেশাবচ্ছেদে বিদ্যমানতা আবশ্যক। অন্যদেশাবচ্ছেদে আলোকসংযোগ ও অপরদেশাবচ্ছেদে চক্ষুঃ-সংযোগ থাকিলেও দ্রব্যের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না, ইহা দেখিতে পাওয়া যায়। অন্ধকারময় স্থানে অবস্থিত মণিক (জলপাত্র-বিশেষ) প্রভৃতি দ্রব্যের অভ্যন্তর-দেশাবচ্ছেদে দীপসংযোগ থাকিলেও ঐ সকল দ্রব্যের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না। কারণ ঐ স্থলে উহার বহির্দেশাবচ্ছেদে ইন্দ্রিয়সংযোগ ও অভ্যন্তরদেশাবচ্ছেদে আলোকসংযোগ হইয়াছে। সুতরাং একদেশাবচ্ছেদেই উভয়সংযোগ চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের কারণ হইবে। ঐ স্থলে আলোকটী পূর্বোক্ত মণিকের সম্মুখবর্তী বহির্দেশে বিদ্যমান থাকিলে যে মণিকের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয়, ইহা আমরা সকলেই জানি। এইরূপ হইলে ফলতঃ চক্ষুরিন্দ্রিয় ও আলোক এই দুইটী মূর্ত দ্রব্যের সমকালে ও সমদেশে স্থিতি স্বীকৃত হইল। দ্রব্যদ্বয় বিরল হইলে অর্থাৎ উহাদের অবয়বসন্নিবেশ ঘন না হইলে উহারা এককালে একই দেশে অবস্থান করিতে পারে। সুতরাং বিরলত্ব-নিবন্ধন ছায়া ও প্রভার একত্র অবস্থানের কোনও বাধা থাকিবে না।[১]

তস্মাদাবরকদ্রব্যে গচ্ছতি যত্র যত্র তেজসোঽসন্নিধি-স্তত্র তত্র ছায়াগ্রহণাদ্ অন্যদেশতানিবন্ধনো গতিভ্রম ইতি। কথং ভাবধর্মাধ্যারোপোঽভাব ইতি চেন্ ন কিঞ্চিদেতৎ। সারূপ্যতত্ত্বাগ্রহাবিহ নিবন্ধনং ন ত্বন্যৎ। দৃষ্টশ্চ দুঃখাভাবে সুখত্বাধ্যারোপঃ। যথা দুঃখাপগমে[২]

---

১ প্রকাশ, পৃঃ ১০৭

২ ভারাবতারে ; ভারাপগমে (পাঠান্তর)

সুখিনঃ সংবৃত্তাঃ স্মঃ। সংযোগাভাবে বিভাগত্বাভিমান ইতি।

সুতরাং (প্রদীপাদি) আবরক দ্রব্য গতিশীল হইলে যে যে দেশে আলোকের অসন্নিধান হয় সেই সকল দেশে ছায়া দৃষ্ট হওয়ায় স্থানান্তরপ্রাপ্তি-নিবন্ধনই (অন্ধকারে) গতিভ্রম হইয়া থাকে। যদি আপত্তি করা যায় যে, অভাবে ভাব-ধর্মের আরোপ কিরূপে হইবে তাহা হইলেও বলা যাইবে যে, উক্ত আপত্তি অকিঞ্চিৎকর (অর্থাৎ সমীচীন নহে)। সারূপ্য এবং তত্ত্বের অজ্ঞান (ই) এ স্থলে কারণ, অন্য কিছু নহে (অর্থাৎ অন্যান্য স্থলের ন্যায় এ স্থলেও অধিষ্ঠানগত তত্ত্বের অজ্ঞান ও সাদৃশ্যের জ্ঞানের ফলেই অভাবাত্মক-অন্ধকারে আলোক-রূপ ভাবের ধর্ম যে গতি তাহার আরোপ হইবে)। এবং (প্রায়শঃই) দুঃখাভাবে সুখত্বের আরোপ হইতে দেখা যায়। (অনেকেই) যেমন দুঃখের অপগমে নিজেকে 'আমরা সুখী হইয়াছি' বলিয়া মনে করেন। সংযোগের অভাবেও (অনেক স্থলে) বিভাগত্বের অভিমান হইতে দেখা যায়। (অতএব অভাবে ভাব-ধর্মের আরোপ হইতে কোন বাধা নাই।)

পূর্বে অন্ধকারের গতি-প্রতীতিকে ভ্রান্ত বলা হইয়াছে। উক্ত ভ্রম আমাদের কিরূপে হইয়া থাকে তাহা প্রতিপাদন করিবার নিমিত্ত গ্রন্থকার 'তস্মাদাবরক-দ্রব্যে'……ইত্যাদি গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন। ইহার অভিপ্রায় এই যে, রাত্রিকালে যখন আমরা অন্ধকারকে সচল বলিয়া মনে করি তখন অবশ্যই প্রদীপ প্রভৃতি কোনও আলোক অগ্রে বা পশ্চাদ্‌ভাগে গতিশীল থাকে। উক্ত আলোক যে স্থান হইতে অপসৃত হয় সেই স্থানেই ছায়া বা অন্ধকার অগ্রসর হইতে থাকে বলিয়া আমরা দেখিতে পাই। যদি আলোক নিশ্চল অবস্থায় একই স্থানে অবস্থান করে তাহা হইলে আমরা অন্ধকারকে গতিরহিতই দেখি। অতএব ইহা স্পষ্টভাবেই বুঝা যাইতেছে যে, আলোক-রূপ আবরক দ্রব্যের স্থানান্তরগমন-রূপ উপাধি বা দোষ-বশতঃই গতিরহিত অন্ধকারেও গতিভ্রম হইয়া থাকে।

এ স্থলে আশঙ্কা হইতে পারে যে, আলোক ভাব-পদার্থ এবং সিদ্ধান্তী অন্ধকারকে অভাব-পদার্থ বলিয়াছেন। স্থতরাং আলোক-রূপ ভাব-পদার্থের ধর্ম যে গতি তাহা অন্ধকার-রূপ অভাব-পদার্থে কেমন করিয়া আরোপিত হইতে পারে। আমরা দেখিতে পাই যে, আরোপে অধিষ্ঠান ও আরোপ্যের মধ্যে সাদৃশ্য অপেক্ষিত থাকে। সর্পসদৃশ যে রজ্জু তাহাতেই সর্পত্বের আরোপ হয়। চাকচিক্যাদির দ্বারা রৌপ্যের সদৃশ যে শুক্তি তাহাতেই রজতত্বের আরোপ হইয়া থাকে। এইরূপ হইলে অভাবাত্মক অন্ধকার-পদার্থে কখনই ভাব-ধর্ম গতির আরোপ হইতে পারে না। কারণ ভাব ও অভাবের মধ্যে সাদৃশ্য ত নাই, বরং বিরোধই বিদ্যমান আছে। অতএব ইহা কোনওরূপেই সমর্থনযোগ্য নহে যে, অন্ধকার আলোকের অভাব এবং তাহাতে আলোকের গতি আরোপিত হইয়া থাকে।

ইহার উত্তরে বলা যায় যে, পূর্বোক্ত আশঙ্কা সত্যই অকিঞ্চিৎকর। কারণ যদি ইহা অভ্যুপগমবাদে স্বীকারও করা যায় যে, ভ্রমমাত্রেই আরোপণীয় ও অধিষ্ঠান এই দুইটীর পরস্পর সাদৃশ্য আবশ্যক তাহা হইলেও আলোকাভাব-রূপ অন্ধকারে গতিভ্রম অনুপপন্ন হইবে না। কারণ ঐ স্থলেও অধিষ্ঠান ও আরোপণীয়ের মধ্যে প্রমেয়ত্ব-রূপ সাদৃশ্য আছে। এবং ভ্রান্ত পুরুষ ইহা জানে না যে, অন্ধকার আলোকাভাবে অন্তর্ভুক্ত আছে। স্থতরাং অধিষ্ঠান-তত্ত্বও ঐ স্থলে অজ্ঞাতই আছে। অতএব গতিভ্রমে কোনও বাধা আছে বলিয়া মনে হয় না।

ভ্রমের আরোপণীয় বস্তুকে আমরা অনুভূয়মান ও স্মর্যমাণ এই দুইভাগে বিভক্ত করিতে পারি। স্মর্যমাণ-আরোপ্য-স্থলের ভ্রমে যদিও সাদৃশ্য অপেক্ষিত হয় ইহা সত্য, তথাপি অনুভূয়মান-আরোপ্য-স্থলের ভ্রমে উহার অপেক্ষা নাই বলিয়াই মনে হয়। অন্ধকারের যে গতি-প্রতীতি হয় উহা অনুভূয়মান গতি-রূপ আরোপ্যেরই ভ্রম। অতএব ঐ স্থলে সাদৃশ্যের অপেক্ষা স্বীকার না করিলেও সিদ্ধান্তহানি হইবে না। অনুভূয়মান-আরোপ্য-স্থলের ভ্রমে যে সাদৃশ্যের অপেক্ষা থাকে না ইহা আমরা একটু অনুধাবন করিলেই বুঝিতে পারি। পিত্তরোগগ্রস্ত ব্যক্তি শঙ্খ প্রভৃতি শুভ্র বস্তুকে পীত এবং গুড় প্রভৃতি মধুর দ্রব্যকে তিক্ত বলিয়াই ভ্রম করে। এই সকল ভ্রমের আরোপণীয় যে পিত্ততা বা তিক্ততা তাহা অনুভূয়মান অর্থাৎ

সাক্ষাদ্‌ভাবে ইন্দ্রিয়ের সহিত সম্বন্ধ। প্রথম স্থলে রোগবশতঃ চক্ষুর স্বভাব-স্বচ্ছ রশ্মিগুলি পীতবর্ণ পার্থিব দ্রব্যের সহিত মিশ্রিত হইয়া যায়। ঐ যে রশ্মিসংসৃষ্ট পীতদ্রব্যগত পীতিমা তাহাই শঙ্খে আরোপিত হইয়া থাকে। ঐ পীতিমা স্বসংযুক্তসমবেতত্ব-রূপ সম্বন্ধে সাক্ষাদ্‌ভাবেই চক্ষুর সহিত সন্নিকৃষ্ট হওয়ায় উহা অনুভূয়মান আরোপ্যের ভ্রম। এ স্থলের আরোপ্য যে পীতিমা তাহার সহিত অধিষ্ঠানীভূত শঙ্খের বিশেষ কোন সাদৃশ্য নাই। অথচ ভ্রম বস্তুতঃই হইয়াছে। দ্বিতীয় স্থলে রোগবশতঃই রসনেন্দ্রিয়ে কতকগুলি তিক্ত পার্থিব অংশ মিশ্রিত হইয়া থাকে। রসনামিশ্রিত তিক্ত-পার্থিব-দ্রব্যগত যে তিক্ততা তাহাই গুড় প্রভৃতি মধুর দ্রব্যে আরোপিত হয়। এ স্থলেও আরোপণীয় যে তিক্ততা তাহা অনুভূয়মানই অর্থাৎ স্বসংযুক্তসমবেতত্ব-রূপ সম্বন্ধে রসনেন্দ্রিয়ের সহিত সাক্ষাদ্‌ভাবেই সন্নিকৃষ্ট রহিয়াছে। এ স্থলেও তিক্ততা ও গুড়াদির মধ্যে বিশেষ কোন সাদৃশ্য আছে বলিয়া মনে হয় না। সুতরাং এই সকল অনুভূয়মান-আরোপ্য-স্থলের ভ্রমে যেমন সাদৃশ্যের অপেক্ষা নাই সেইরূপ অনুভূয়মান আরোপ্যের স্থল হওয়ায় অন্ধকারগত গতিভ্রমেও সাদৃশ্যের অপেক্ষা থাকিবে না। এই ভ্রম যে অনুভূয়মান-আরোপ্য-সম্বন্ধী ইহাও অনায়াসেই বুঝা যায়। কারণ চক্ষুঃসন্নিকৃষ্ট যে আলোক তাহার গতিই অন্ধকারে আরোপিত হইয়া থাকে। এবং স্বসংযুক্তসমবেতত্ব-রূপ সম্বন্ধে উক্ত গতিই চক্ষুর সহিত সাক্ষাদ্‌ভাবেই সন্নিকৃষ্ট রহিয়াছে।

পূর্বপ্রদর্শিত অনুভূয়মানের আরোপ-স্থলে সাদৃশ্যজ্ঞান অপেক্ষিত না থাকিলেও স্মর্যমাণের আরোপ-স্থলে উহার অপেক্ষা আছে বলিয়াই আমরা মনে করি। শুক্তি প্রভৃতি বস্তুতে যে আমাদের রজতাদির ভ্রম হইয়া থাকে তাহা স্মর্যমাণের আরোপ বা ভ্রম। কারণ ঐ সকল স্থলে আরোপ্য যে রজতাদি বিষয়গুলি তাহারা চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সহিত সন্নিকৃষ্ট নহে, কিন্তু স্মৃতই হইয়া থাকে। ঐ সকল স্থলে প্রথমতঃ দূরত্বাদি-দোষনিবন্ধন শুক্তি-রূপ অধিষ্ঠানের বিশেষ ধর্ম শুক্তিত্বের গ্রহণ হয় না, কিন্তু চাকচিক্য-বিশিষ্ট সম্মুখস্থ বস্তুরূপেই উহার গ্রহণ হইয়া থাকে। এই চাকচিক্যই শুক্তি ও রজত এই দুইটীর সাদৃশ্য। ইহার গ্রহণের ফলে হট্টাদি-অন্যদেশস্থ রজতের পূর্বানুভবজন্য সংস্কার সমুদ্বুদ্ধ হয়। এই সমুদ্বুদ্ধ সংস্কার হইতেই দেশান্তরস্থ

রজত আমাদের স্মৃতিপথে আসিয়া উপস্থিত হয়। উক্ত স্মরণে রজতাংশে দেশান্তরস্থত্বাদি বিশেষণগুলি প্রতিভাত হয় না, কেবল রজতত্ব-রূপেই উহার প্রতিভান হয়। এই যে রজতের স্মরণ ইহাকেই জ্ঞানলক্ষণ-সন্নিকর্ষ বলা হইয়া থাকে। ইহার ফলে সম্মুখবর্তি-বস্তু-রূপে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় শুক্তি-রূপ অধিষ্ঠানে স্মৃত রজত বিশেষণ হইয়া প্রকাশিত হয়। সুতরাং আমরা সম্মুখবর্তী শুক্তি-রূপ বস্তুটীকে রজত বলিয়া বুঝি ও তদনুরূপ ব্যবহার করি। এই সকল স্মর্যমাণ আরোপ্যের ভ্রমস্থলে আরোপ্য ও অধিষ্ঠানের সারূপ্য-জ্ঞান অপেক্ষিত থাকে।

আরও কথা এই যে, পূর্বে যে অভাবে ভাব-ধর্মের আরোপ হইতে দেখা যায় না বলিয়া আপত্তি করা হইয়াছে তাহা নিতান্তই অনভিজ্ঞের উক্তি। কারণ বহু স্থলেই আমরা অভাবে ভাব-ধর্মের আরোপ করিয়া থাকি। ভারাপগমে আমরা নিজেদের সুখী বলিয়া মনে করি। ইহা ভারের অপগম অর্থাৎ নিবৃত্তিরূপ অভাবেই সুখত্বের ভ্রম। এইরূপ অন্যত্রও আমরা অভাবে ভাবধর্মের আরোপ করিয়া থাকি। প্রকাশকার সাদৃশ্যের ন্যায় বিরোধকেও আরোপের অন্যতম কারণ-রূপে স্বীকার করিয়াছেন। আলোকাভাবে আলোকের বিরোধ আছে বলিয়াই আলোকের ধর্ম যে গতি তাহা আলোকাভাব-রূপ অন্ধকারে আরোপিত হইয়া থাকে।[১]

এতেন নীলিমাধ্যারোপো ব্যাখ্যাতঃ। শুক্লভাস্বর-বিরোধিত্বসারূপ্যেণ তদারোপোপপত্তেঃ। ন চৈবং তদন্যারোপপ্রসঙ্গোঽপি। আরোপে সতি নিমিত্তানু-সরণান্, ন তু নিমিত্তমস্তীত্যারোপঃ। অদৃষ্টাদিকঞ্চাত্র নিয়ামকমধ্যবসেয়ম্। স্মর্যমাণঞ্চৈতদ্ রূপমারোপ্যতে রজতত্ববন্, ন তু গৃহ্যমাণম্। অতো ন সহকার্যপেক্ষা-চোদ্যমাশঙ্কনীয়ং, ধর্মিণি নিরপেক্ষত্বাৎ।

ইহার দ্বারা নীলিমার আরোপ (ও) (অর্থাৎ অন্ধকারে নীল গুণের আরোপও) ব্যাখ্যাত হইল (অর্থাৎ অন্ধকারে গতির আরোপের যে ব্যাখ্যা করা হইয়াছে তদনুসারেই উহাতে নীল

১ বিরোধেঽপ্যারোপহেতোরুক্তত্বাদিত্যার্থঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১১০

গুণের আরোপের ব্যাখ্যা বুঝিতে হইবে)। কারণ শুক্লভাস্বর-গুণের বিরোধাত্মক-সাদৃশ্যবশতঃ (অন্ধকারে) তাহার (অর্থাৎ নীল গুণের) আরোপ উপপন্ন হইবে (অর্থাৎ আলোকগত শুক্লভাস্বর রূপের বিরোধিত্ব নীল গুণে থাকায় স্মরণানন্তর অন্ধকারে উহার আরোপ হইবে)। এরূপ বলা সঙ্গত হইবে না যে, উক্ত প্রণালীতে অন্য বস্তুর আরোপেরও প্রসক্তি আছে (অর্থাৎ নীলিমার ন্যায় অন্য বস্তুতেও শুক্লভাস্বরত্বের বিরোধ-রূপ সাদৃশ্য সম্ভব হওয়ায় ঐ সকল বস্তুরও অন্ধকারে আরোপ হউক—এইরূপ আপত্তিও যুক্তিযুক্ত হইবে না)। কারণ আরোপ হইলে (ই) নিমিত্তের অনুসন্ধান আবশ্যক হয়। কিন্তু কোন বিশেষ নিমিত্ত আছে বলিয়াই আরোপ হইবে, ইহা নহে। এ বিষয়ে অদৃষ্ট প্রভৃতিকেই নিয়ামক বলিয়া মনে করিতে হইবে (অর্থাৎ কাহার আরোপ হইবে বা না হইবে জীবের ভোগাদৃষ্টই তাহার নিয়ামক হইয়া থাকে)। রজতত্বের ন্যায় ইহাও (অর্থাৎ নীল গুণও) স্মর্যমাণেরই আরোপ, গৃহ্যমাণের নহে। অতএব সহকারি-বিশেষের অপেক্ষা-রূপ দোষ আশঙ্কিত হইবে না (অর্থাৎ আলোক-রূপ সহকারী না থাকায় নীল গুণের অন্ধকারে আরোপ হইতে পারে না বলিয়া আশঙ্কা করিবার কোন হেতু নাই; কারণ উক্ত স্থলে স্মৃত নীল গুণেরই আরোপ হয়, অনুভূয়মানের নহে)। ধর্মীতেও (অর্থাৎ অন্ধকার-রূপ ধর্মীর গ্রহণেও) আলোকের অপেক্ষা নাই (সুতরাং আলোক-নিরপেক্ষভাবে অন্ধকারে নীল গুণের আরোপ হইতে কোন বাধা থাকিল না)।

পূর্বে অন্ধকারে গতির আরোপের ব্যাখ্যা প্রদত্ত হইয়াছে। গতি-শীলত্বের ন্যায় অন্ধকারে নীলগুণবত্বেরও প্রতীতি হইয়া থাকে। গতি-প্রতীতির ন্যায় এই প্রতীতিও আরোপাত্মকই হইবে। নীলারোপের ব্যাখ্যাও পূর্বোক্ত গতি-আরোপের ব্যাখ্যার অনুরূপই হইবে। অর্থাৎ পূর্বোক্ত আরোপেও যেমন বিরোধিত্ব-রূপ সারূপ্যবশতঃই আলোকাশ্রিত

গতির অন্ধকারে আরোপ হয়, প্রকৃতস্থলেও সেইরূপ অন্ধকারের বিরোধী যে শুক্লভাস্বর রূপ তাহার সহিত নীল গুণের বিরোধ থাকায় স্ববিরোধিবিরোধিত্ব-রূপ সারূপ্যনিবন্ধনই পৃথিবীতে আশ্রিত নীল গুণের আলোকাভাব-রূপ অন্ধকারে আরোপ হইয়া থাকে। এই কারণেই আমরা অন্ধকারকে নীলরূপবিশিষ্ট বলিয়া প্রত্যক্ষ করি।

এ স্থলে যদি প্রশ্ন করা যায় যে, যদি স্ববিরোধিবিরোধিত্ব-রূপ সারূপ্যও আরোপের সহায়ক হয় তাহা হইলে এইরূপ সারূপ্য অন্যান্য অনেকানেক ধর্মে বা বস্তুতে সম্ভব হওয়ায় সেইগুলিরও অন্ধকারে আরোপ হওয়া উচিত। উত্তরে বলা যাইবে যে, বাস্তবিকপক্ষে অন্ধকারকে নীলবর্ণবিশিষ্ট বলিয়া দেখা যায়; এজন্যই তাহার উপপত্তির নিমিত্ত উক্ত সাদৃশ্যের আশ্রয় লওয়া হইয়াছে। যদি নীল রূপের ন্যায় অন্যান্য ধর্মেরও বাস্তবিকপক্ষে আরোপ হইত তাহা হইলে সেই সকল আরোপের উপপত্তির নিমিত্ত ঐরূপ সারূপ্যের আশ্রয় লইতে হইত। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে তাদৃশ আরোপ হয় নাই। সুতরাং একমাত্র ঐরূপ সাদৃশ্যকে অবলম্বন করিয়াই ঐ সকল ধর্মের আরোপের আপত্তি করা সমীচীন হয় না। এই অভিপ্রায়েই গ্রন্থকার 'আরোপে সতি নিমিত্তানুসরণং ন তু নিমিত্তমস্তীত্যারোপঃ' এই পঙ্‌ক্তির অবতারণা করিয়াছেন।

যদি পুনরায় প্রশ্ন করা যায় যে, অনেকানেক ধর্মের ঐরূপ সাদৃশ্য থাকিলেও অন্যের আরোপ না হইয়া কেবল নীল গুণেরই আরোপ হইল কেন, তাহা হইলেও উত্তরে বলা যায় যে, জীবের ভোগাদৃষ্টবশতঃই তাদৃশ নিয়ম হইয়াছে। দৃষ্ট কোন কারণের দ্বারা উক্ত প্রশ্নের সমাধান করা সম্ভব হয় না বলিয়াই এবং সাদৃশ্যসত্ত্বেও অপরাপরের আরোপ না হইয়া কেবল নীল গুণের আরোপ হইয়াছে বলিয়াই দৃষ্টব্যতিরিক্ত অন্য কোন কারণকে উহার নিয়ামক বলা হইয়াছে। যদি কেহ দৃষ্ট কারণের দ্বারা উহার উপপত্তি করিতে পারেন তাহা হইলে আমরা অবশ্যই উহা স্বীকার করিতে বাধ্য হইব।

যদি কেহ পুনরায় প্রশ্ন করেন যে, অন্ধকারের ঐরূপ সাদৃশ্য নীল গুণে থাকিলেও অন্ধকারের চাক্ষুষ জ্ঞানে কেমন করিয়া নীল গুণের আরোপ হইবে। রূপের চাক্ষুষ প্রতীতি, ভ্রম বা প্রমা যাহাই হউক না কেন, আলোক-রূপ সহকারী ব্যতিরেকে হইতে দেখা যায় না। সুতরাং আলোকা-

ভাব-রূপ অন্ধকারে নীল গুণের প্রতীতি উক্তপ্রকারে ব্যাখ্যাত হইতে পারে না। তাহা হইলেও উত্তরে বলা যায় যে, উক্ত নীলগুণ-প্রতীতি চাক্ষুষ হইলেও উহা লৌকিক নহে। জ্ঞান-লক্ষণ সন্নিকর্ষের ফলেই অন্ধকারে নীল গুণের আরোপ হইয়াছে। নীল গুণ প্রকৃত ক্ষেত্রে অনুভূয়মান নহে, কিন্তু উহা স্মর্যমাণ। পূর্বকথিত সাদৃশ্যের ফলেই সংস্কার উদ্বুদ্ধ হইয়া নীল গুণের স্মরণে সহায়তা করিয়াছে। এই স্মরণ-রূপ জ্ঞানের ফলেই নীল গুণ অন্ধকারে বিশেষণ-রূপে আরোপিত হইয়াছে। ইহা পূর্বেই বলা হইয়াছে যে, অনুভূয়মানের চাক্ষুষ-আরোপ-স্থলে আলোকাদির সাহায্য আবশ্যক হইলেও স্মর্যমাণের আরোপ-স্থলে উহা আবশ্যক হয় না। সুতরাং অন্ধকার-রূপ ধর্মীর চাক্ষুষ প্রত্যক্ষে অথবা উহাতে স্মর্যমাণ নীল গুণের আরোপে আলোকের অপেক্ষা না থাকায় তদ্ব্যতিরেকেও অন্ধকারে নীল গুণের আরোপ হইতে কোন বাধা নাই।

যদ্যেবমারোপিতং রূপং ন তমো ভাভাবস্তু তদিতি বিনিগমনায়াং কো হেতুরিতি চেদ্, উচ্যতে। এষা তাবদনুভবস্থিতিঃ তমো নীলং ন তু নীলিমা তম ইতি। ন চারোপে তেন বাস্তবেন নীলিম্না তমোবুদ্ধি-ব্যপদেশৌ সমানার্থৌ সহপ্রয়োগানুপপত্তেঃ। নীলী-দ্রব্যোপরক্তেষু বস্ত্রচর্মাদিষু[১] তমোবুদ্ধিব্যপদেশ-প্রসঙ্গাচ্চ। অবশ্যম্ভাবী চ ভাভাবানুভবো নিরালম্বনস্য ভ্রমস্যানুপপত্তেঃ। ন চ তমঃপ্রত্যয়ো বাধ্যতে নীল-প্রত্যয়স্তু বাধ্যত ইহেতি প্রত্যয়বৎ। তস্মাদ্ যত্র গুণক্রিয়ারোপস্তদন্ধকারং ন তু নীলিমেতি সুষ্ঠূক্তং নবৈবেতি।

যদি এইরূপ প্রশ্ন করা যায় যে, 'আরোপিত (নীল) রূপ অন্ধকার নহে, কিন্তু আলোকের অভাবই অন্ধকার', এ বিষয়ে বিনিগমক হেতু কি, তাহা হইলে উত্তরে বলা যায় যে, 'অন্ধকারই নীলবর্ণবিশিষ্ট, কিন্তু নীলিমা স্বয়ং অন্ধকার নহে' এই আকারে

১ বস্ত্রধর্মাদিষু (পাঠান্তর)

স্থিত অনুভবই ঐ বিষয়ে বিনিগমক হইবে। নীলিমা আরোপিতই হউক অথবা বাস্তবই (অর্থাৎ অনারোপিতই) হউক উহার সহিত 'তমঃ' এই বুদ্ধি ও 'তমঃ' এই সংজ্ঞা সমানার্থক (অর্থাৎ পর্যায়াত্মক) নহে। কারণ ঐরূপ হইলে নীল ও তমঃ এই উভয়ের সহপ্রয়োগের (অর্থাৎ সমানাধিকরণ প্রয়োগের) অনুপপত্তি হইবে (অর্থাৎ ঘট ও কলস-বুদ্ধি ও উক্ত উভয়-সংজ্ঞা সমানার্থক হওয়ায় যেমন 'ঘটঃ কলসঃ' এইরূপ সমানাধিকরণ প্রয়োগ হয় না সেইরূপ নীল ও তমঃ এই উভয়ের বুদ্ধি ও উহাদের সংজ্ঞা যদি একার্থক হইত তাহা হইলে 'নীলং তমঃ' এইরূপ সমানাধিকরণ প্রয়োগ হইত না)। এবং (ঐরূপ হইলে) নীলগুণবিশিষ্ট দ্রব্যের দ্বারা উপরঞ্জিত বস্ত্র, চর্ম প্রভৃতিতে অন্ধকারের (তাদাত্ম্য-) প্রতীতি এবং 'তমঃ' এই সংজ্ঞার প্রয়োগেরও প্রসক্তি হইত। (অন্ধকারের প্রতীতি-স্থলে) আলোকাভাবের অনুভব অবশ্যম্ভাবী (অর্থাৎ আমরা সকলেই অন্ধকারের প্রতীতি-স্থলে আলোকাভাবের অনুভব করিয়া থাকি। সুতরাং আলোকাভাবকেই অন্ধকার বলা সঙ্গত)। (আরোপিত নীল-রূপকেও অন্ধকার বলা যায় না) কারণ অধিষ্ঠান না থাকায় নীল রূপের আরোপ হইতে পারে না। (ইহাও বলা সম্ভব নহে যে, অনারোপিত নীল রূপেই অন্ধকারের তাদাত্ম্য-প্রতীতি হয়।) কারণ যেমন 'ইহ' এই প্রতীতিতে অর্থাৎ 'ইহ নীলং রূপম্' এইরূপ আরোপ-স্থলে অধিষ্ঠানীভূত ইদম্-অংশের বাধা হয় না, কিন্তু নীলিমার বাধা হয় সেইরূপ প্রকৃতস্থলেও 'নীলিমা'-অংশই বাধা-প্রাপ্ত হয়, 'তমঃ'-অংশ নহে। (অতএব নীলরূপাত্মক অধিষ্ঠানে অন্ধকারকে আরোপিত বলা যায় না।) সুতরাং যাহাতে (নীল) গুণ ও (গতি) ক্রিয়ার আরোপ হয় তাহাই অন্ধকার হইবে, নীলিমা নহে। অতএব 'নয়টীই দ্রব্য' এইরূপ উক্তি (অর্থাৎ বিভাগ) সমীচীনই হইয়াছে।

এক্ষণে আচার্য ন্যায়কন্দলীকারের মত উদ্ধৃত করিয়া তাহার খণ্ডন করিতেছেন।[১] শ্রীধর বলিয়াছেন যে, নীলিমাই স্বয়ং অন্ধকার, আলোকাভাব নহে। কারণ 'আলোকাভাবই অন্ধকার হইবে, নীলিমা হইবে না' ইহাতে কোন বিনিগমনা দেখা যায় না। ইহার উত্তরে গ্রন্থকার বলিতেছেন যে, এ বিষয়ে অনুভবই বিনিগমক হইবে—'অন্ধকার নীলগুণবিশিষ্ট' এইরূপেই আমাদের অনুভব হয়; পক্ষান্তরে 'নীলিমাই অন্ধকার' এইরূপ অনুভব আমাদের হয় না। সুতরাং প্রতীতি-অনুসারে নীলিমাকে অন্ধকারাত্মক বলা যায় না।

আরও কথা এই যে, নীলিমা যদি অন্ধকার হইত তাহা হইলে নীল-বুদ্ধি ও অন্ধকার-বুদ্ধি এবং নীল-সংজ্ঞা ও অন্ধকার-সংজ্ঞা একবিষয়ক ও পর্যায়াত্মক হওয়ায় 'নীলং তমঃ' এইরূপে নীল ও অন্ধকারের সমানাধিকরণ প্রতীতি ও প্রয়োগ সর্বথা অনুপপন্ন হইত।

আর আরোপিত বা বাস্তব কোন প্রকারেই নীলিমাকে অন্ধকার বলা সম্ভব হয় না। কারণ প্রথম পক্ষে দোষ এই যে, আরোপিত নীলিমাই যদি অন্ধকার হয় তাহা হইলে যে স্থলে নীল-দ্রব্যের সাহায্যে বস্ত্রাদির শ্বেত বর্ণকে অভিভূত করিয়া উহাকে নীল বর্ণে রঞ্জিত করা যায় সে স্থলে আমাদের অন্ধকার-বুদ্ধি হওয়া আবশ্যক। কারণ উক্ত নীলিমা বস্ত্রাদি-রূপ দেশে সমারোপিতই হইয়াছে। কিন্তু উক্ত নীলিমাকে কেহই অন্ধকার বলিয়া মনে করেন না। সুতরাং আরোপিত নীলিমা অন্ধকার হইতে পারে না।

আরও কথা এই যে, অন্ধকারপ্রতীতি-স্থলে যখন নিয়মিতভাবেই আলোকাভাবের প্রতীতি হয় তখন লাঘবতঃ আলোকাভাবকে অন্ধকার বলা সমীচীন হইবে। এবং নীলিমাকে অন্ধকার বলিলে 'নীলং তমঃ' এই প্রতীতিতে নীলিমায় তমস্ত্বের আরোপ করিতে হইবে। এইরূপ হইলে উক্ত ভ্রমে নীলিমা হইবে অধিষ্ঠান এবং তমস্ত্ব হইবে উহাতে আরোপিত। ভ্রমস্থলে অধিষ্ঠানের বাধা হয় না কিন্তু আরোপ্যের বাধা হইয়া থাকে। 'ইহ নীলং রূপম্'[২] এইরূপ আরোপ-স্থলে ইদম্-পদের দ্বারা

---

১ ন্যায়কন্দলী, পৃঃ ৯-১০

২ যথেহেতি ধীঃ সমবায়হেতুকা তমসি তদভাবেঽপি ধর্মিস্বরূপে ন বাধ্যত ইত্যর্থঃ।
প্রকাশ, পৃঃ ১১২

উপস্থাপিত যে অধিষ্ঠান তাহার বাধা হয় না, কিন্তু উহাতে সমবায়-সম্বন্ধে আরোপিত নীলিমারই বাধা হইতে দেখা যায়। নীলিমার সমবায় উহাতে থাকে না বলিয়া নীলিমা-সমবায় অথবা সমবায়-সম্বন্ধে নীলিমাই উহাতে বাধাপ্রাপ্ত হইয়া যায়। সুতরাং যিনি নীলিমাতে তমস্তের আরোপ স্বীকার করিবেন তাঁহাকে আরোপ্য বলিয়া তমস্তেরই বাধা স্বীকার করিতে হইবে, নীলিমার বাধা তিনি স্বীকার করিতে পারিবেন না। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে তমস্ত বাধাপ্রাপ্ত হয় না, নীলিমাই বাধিত হইয়া থাকে। অতএব উভয়-বাদিসম্মত যে আলোকাভাব তাহাতেই নীলিমার আরোপ স্বীকার করিতে হইবে। অতএব বাধিত বলিয়া নীলিমা বা গতি যাহাতে আরোপিত হইয়াছে সেই আলোকাভাবই অন্ধকার হইবে, নীলিমা নহে। সুতরাং আলোকাভাবকে অন্ধকার বলাই যুক্তিযুক্ত। অতএব দ্রব্যের নববিধ বিভাগও সমীচীনই হইয়াছে।

গুণান্ বিভজতে গুণা ইতি।[১] রূপাদয়ঃ সপ্তদশ কণ্ঠোক্তাঃ সূত্রকারেণ। অভ্যুপগমসিদ্ধান্তন্যায়েনান্যেঽপি সপ্ত সিদ্ধগুণভাবাঃ। তত্র তত্র তেষাং ব্যুৎপাদনাৎ। অনভ্যুপগমে ব্যুৎপাদনবিরোধাৎ। তথা চ বিভাগসূত্রং ন্যূনম্। রূপরসগন্ধস্পর্শাঃ সংখ্যাঃ পরিমাণানি পৃথক্ত্বং সংযোগবিভাগৌ পরত্বাপরত্বে বুদ্ধয়ঃ সুখদুঃখে ইচ্ছাদ্বেষৌ প্রযত্নাশ্চ[২] গুণা ইতি হি তৎ। অত আহ চশব্দসমুচ্চিতাঃ সপ্তেতি[৩]। অদৃষ্ট-শব্দেন ধর্মাধর্ময়োঃ সংক্ষেপেণাভিধানম্। ন ত্বদৃষ্টত্বং নাম সামান্যমস্তি। কার্যকারণলক্ষণানাং তদ্ব্যবস্থাপকানামভাবাৎ। তেন গুরুত্বদ্রবত্বস্নেহসংস্কারধর্মাধর্মশব্দা ইত্যুক্তং ভবতি। এবং কণ্ঠোক্ত্যা সমুচ্চয়েন চৈকতয়া চতুর্বিংশতির্গুণা ব্যবহর্তব্যাঃ।

১ গুণাঃ রূপরসগন্ধস্পর্শসংখ্যাপরিমাণপৃথক্ত্বসংযোগবিভাগপরত্বাপরত্ববুদ্ধিসুখদুঃখেচ্ছাদ্বেষ-প্রযত্নাশ্চেতি কণ্ঠোক্তাঃ সপ্তদশ। প্র. পা. পৃঃ ৩

২ বৈ. সূ. ১।১।৬ ; কোন কোন সংস্করণে 'প্রযত্নশ্চ' এইরূপ একবচনান্ত পাঠও দেখা যায়।

৩ প্র. পা. পৃ. ৩

তথাবিধবুদ্ধিবিষয়তয়া সারূপ্যেণ ন তু সংখ্যাযোগেন। যথা চৈতৎ তথা গুণে বক্ষ্যামঃ।

"গুণাঃ" ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা (প্রশস্তপাদ) গুণগুলির বিভাগ করিয়াছেন। সূত্রকারকর্তৃক রূপ প্রভৃতি সপ্তদশ (গুণ) কণ্ঠতঃ উক্ত হইয়াছে। অভ্যুপগমসিদ্ধান্তানুসারে অন্য সাতটীর (ও) গুণত্ব সিদ্ধ আছে। যেহেতু (বৈশেষিক শাস্ত্রে) বিভিন্ন স্থলে তাহারা ব্যুৎপাদিত (অর্থাৎ আলোচিত) হইয়াছে। যদি (ঐ সাতটী গুণ-পদার্থ বৈশেষিকের) অসম্মত (অর্থাৎ অনভিপ্রেত) হইত তাহা হইলে (স্বপক্ষে) তাহাদের আলোচনা করা বিরুদ্ধ হইয়া যাইত (অর্থাৎ সমীচীন হইত না)। তাহা হইলে (অর্থাৎ গুণের সংখ্যা প্রকৃতপক্ষে চতুর্বিংশতি হইলে) (অবশিষ্ট সাতটীর উল্লেখ উহাতে না থাকায়) বিভাগসূত্রটী ন্যূনতা-দোষে দুষ্ট হইবে। "রূপরসগন্ধস্পর্শাঃ সংখ্যাঃ পরিমাণানি পৃথক্ত্বং সংযোগ-বিভাগৌ পরত্বাপরত্বে বুদ্ধয়ঃ সুখদুঃখে ইচ্ছাদ্বেষৌ প্রযত্নাশ্চ"—ইহাই সেই সূত্রটী (অর্থাৎ গুণ-বিভাজক সূত্র)। অতএব "চশব্দসমুচ্চিতাঃ সপ্ত" (অর্থাৎ "চ" শব্দের দ্বারা সাতটী গুণও সমুচ্চিত হইয়াছে)—এই কথা (প্রশস্তপাদ) বলিয়াছেন। "অদৃষ্ট" পদের দ্বারা সংক্ষেপে ধর্ম ও অধর্ম, এই দুইটীর অভিধান করা হইয়াছে (অর্থাৎ প্রশস্তপাদ ধর্ম ও অধর্ম এই দুইটী পদের প্রয়োগ না করিয়া একটীমাত্র অদৃষ্ট-পদের উল্লেখ করিয়াছেন)। কার্য বা কারণ-রূপ ব্যবস্থাপক না থাকায় অদৃষ্টত্ব (ধর্মাধর্মসাধারণ) জাতি হইতে পারে না। অতএব 'গুরুত্বদ্রবত্বস্নেহসংস্কারধর্মাধর্মশব্দাঃ' ইহাই ফলতঃ কথিত হইয়াছে (অর্থাৎ প্রশস্তপাদ বলিয়াছেন যে, অদৃষ্টত্ব-রূপ জাতি কোন প্রমাণের দ্বারা প্রমাণিত হয় না)। ধর্ম ও অধর্মের কারণ ও কার্য একরূপ না হওয়ায় কার্যতা বা কারণতার অবচ্ছেদক-রূপে ধর্মাধর্মসাধারণ অদৃষ্টত্ব-জাতি প্রমাণিত

হয় না। এই কারণেই অদৃষ্ট-পদের দ্বারা (অনুগত-রূপে) ধর্ম ও অধর্মের সংক্ষেপাভিধানই হইয়াছে। (সুতরাং গুরুত্ব, দ্রবত্ব, স্নেহ, সংস্কার, ধর্ম, অধর্ম ও শব্দই উহার বিস্তৃত অভিধান হইবে।) এইরূপে সাক্ষাৎ কণ্ঠোক্তি ও সমুচ্চয়ের দ্বারা মিলিতভাবে চতুর্বিংশতি গুণের ব্যবহার করিতে হইবে। উক্ত ব্যবহার সংখ্যা-নিবন্ধন নহে, উহা অপেক্ষাবুদ্ধির বিষয়ত্ব-নিবন্ধনই হইবে। যেভাবে সম্ভব সেই ভাবে গুণ-প্রকরণে উহা ব্যাখ্যাত হইবে।

গুণবিভাগসূত্রে মাত্র সতেরটী গুণের উল্লেখ দেখা যায়। সুতরাং আপত্তি হইতে পারে যে, আর সাতটী গুণ যখন সূত্রকারকর্তৃক কণ্ঠতঃ ঘোষিত হয় নাই তখন ঐগুলি তাঁহার অভিমত নহে। উত্তরে বলা যায় যে, বৈশেষিক সূত্রে ঐ সাতটী গুণ সাক্ষাৎ উক্ত না হইলেও অভ্যুপগমসিদ্ধান্তের দ্বারা সংগৃহীত হইয়াছে। শাস্ত্রান্তরে উল্লিখিত বস্তুর স্বশাস্ত্রে খণ্ডন না থাকিলে সেই বস্তু স্বশাস্ত্রীয় সিদ্ধান্ত-রূপে গৃহীত হয়। এইরূপে গৃহীত বস্তুকে অভ্যুপগমসিদ্ধান্তের দ্বারা সংগৃহীত বলা হইয়া থাকে। বৈশেষিক শাস্ত্রের ন্যায় মর্যাদাসম্পন্ন শাস্ত্রান্তরে অর্থাৎ ন্যায়শাস্ত্রে ঐ সাতটী পদার্থ উল্লিখিত থাকায় এবং বৈশেষিক শাস্ত্রে উহারা খণ্ডিত না হইয়া প্রত্যুত স্বপক্ষে আলোচিত হওয়ায় উহারা যে বৈশেষিকদর্শন-সম্মত সে বিষয়ে সংশয় থাকিতে পারে না। এজন্যই প্রশস্তপাদ বলিয়াছেন যে, গুণবিভাগসূত্রে চ-কারের দ্বারা সাতটী গুণ সমুচ্চিত হওয়ায় সূত্রটী ন্যূনতা-দোষে দুষ্ট হয় নাই।

সূত্রস্থ চ-কারের দ্বারা অনুক্তসমুচ্চয়তা প্রতিপাদন করিতে যাইয়া প্রশস্তপাদ 'গুরুত্বদ্রবত্বস্নেহসংস্কারাদৃষ্টশব্দাঃ সপ্তৈব' এই পঙ্ক্তির অবতারণা করিয়াছেন। ইহাতে যদি আপত্তি করা যায় যে, প্রশস্তপাদ 'সপ্তৈব' এই কথা কিরূপে বলিতে পারেন। কারণ তিনি গুরুত্ব প্রভৃতি ছয়টী গুণেরই উল্লেখ করিয়াছেন। উত্তরে ইহা বলাও সম্ভব হইবে না যে, ধর্মাধর্মসাধারণ অদৃষ্টত্ব-রূপ জাতির দ্বারা উভয়ের সংগ্রহ হওয়ায় ফলতঃ সাতটী গুণেরই উল্লেখ হইয়াছে। কারণ ধর্মাধর্মসাধারণ অদৃষ্টত্ব-জাতি প্রমাণসিদ্ধ নহে। আর যদি অদৃষ্টত্বকে জাতি বলিয়া স্বীকারও করা যায় তাহা হইলেও

'সপ্তৈব' এই উক্তি সঙ্গত হইবে না। কারণ জাতিবিশেষের দ্বারা বিভিন্ন ব্যক্তির সংগ্রহ-স্থলে যদি ব্যক্তির সংখ্যায় গুণবিভাগ অভিপ্রেত হয় তাহা হইলে উহার চতুর্বিংশতিত্ব-কথন অনুপপন্ন হইবে। রূপত্বের দ্বারা নীল, পীত প্রভৃতি সপ্তবিধ রূপের গ্রহণ হইয়াছে। সুতরাং ঐ সপ্তবিধ রূপের সহিত অপরাপর গুণগুলির গণনায় উহারা চতুর্বিংশতির অধিক হইয়া যাইবে। এই কারণেই গ্রন্থকার অদৃষ্ট-পদটীকে ধর্মাধর্মের সংগ্রহোক্তি না বলিয়া সংক্ষেপোক্তি বলিয়াছেন। অর্থাৎ অদৃষ্ট-পদের দ্বারা ধর্ম ও অধর্ম এই দুইটীর সংগ্রহ করা হয় নাই, কিন্তু ধর্ম ও অধর্ম এই দুইটী পদের স্থলে 'অদৃষ্ট' এই একটীমাত্র পদের প্রয়োগ করা হইয়াছে।

এ স্থলে আরও বক্তব্য এই যে, অদৃষ্টত্ব-রূপ ধর্মের দ্বারা যদি ধর্ম ও অধর্ম একই সঙ্গে গৃহীত হইতে পারিত তাহা হইলে গুণ-পদার্থ বস্তুতঃ চতুর্বিংশতি-সংখ্যক না হইয়া ত্রয়োবিংশতি-সংখ্যক হইত। কিন্তু অদৃষ্টত্ব-রূপ ধর্ম বা জাতি প্রমাণসিদ্ধ হয় না। অদৃষ্ট এমন কোন একরূপ পদার্থ হইতে উৎপন্ন হয় না অথবা একরূপ পদার্থকে উৎপাদনও করে না যাহাতে অদৃষ্টত্বকে জাতি বলিয়া স্বীকার করা যায়। বিহিত ক্রিয়ার অনুষ্ঠানে ধর্ম এবং নিষিদ্ধ ক্রিয়ার অনুষ্ঠানে অধর্ম উৎপন্ন হয়। আর ধর্ম হইতে সুখ-রূপ কার্য ও অধর্ম হইতে দুঃখ-রূপ কার্য উৎপন্ন হয়। সুতরাং কারণতাবচ্ছেদক বা কার্যতা-বচ্ছেদক-রূপে ধর্ম ও অধর্মে কোন অনুগত ধর্ম না থাকায় অদৃষ্টত্ব জাতি হইতে পারে না।[১]

[এ স্থলে যদি আপত্তি করা যায় যে; কারণতাবচ্ছেদক বা কার্যতাবচ্ছেদক-রূপেই জাতির সিদ্ধি হয় এ কথা স্বীকার না করিলেও ত চলে, কারণ প্রকারান্তরেও জাতির সিদ্ধি হইতে পারে। সিদ্ধান্তে মনস্ত্বকে জাতি বলা হইয়াছে। কিন্তু কোন কারণতানিরূপিতকার্যতাবচ্ছেদক-রূপে 'মনস্ত্ব' জাতি সিদ্ধ হয় না। আর সত্তা-জাতি দ্রব্য, গুণ, কর্ম প্রভৃতি বিভিন্ন কার্যের উৎপাদক হইলেও উহাদের মধ্যে কোন অনুগত কার্যতা পাওয়া যায় না বলিয়া কার্যতানিরূপিতকারণতাবচ্ছেদক-রূপে সত্তাকে প্রমাণিত করা যায়

১ সুখদুঃখে ধর্মাধর্ময়োঃ কার্যে বিহিতানিষিদ্ধে ক্রিয়ে চ কারণে ইতি ন কার্যকারণয়োরৈকরূপ্যং যদনুরোধাজ্জাতিঃ কল্প্যতে। প্রকাশ, পৃঃ ১১৫-৬

না। এইরূপ হইলেও শাস্ত্রে মনস্ত্ব ও সত্তা এই দুইটীকেই জাতি বলিয়া স্বীকার করা হইয়াছে।[১]

উত্তরে বলা যায় যে, পূর্বপক্ষীর দৃষ্টান্ত দুইটী সমীচীন হয় নাই। কারণ কার্যতাবচ্ছেদক-রূপে 'মনস্ত্ব' জাতি সিদ্ধ হয়, এইরূপ আমাদের অভিপ্রায় নহে। কারণতাবচ্ছেদক-রূপেই 'মনস্ত্ব' জাতি সিদ্ধ হইয়া থাকে। অর্থাৎ জন্যজ্ঞানত্বাবচ্ছিন্নকার্যতানিরূপিতকারণতাবচ্ছেদক ধর্ম-রূপেই 'মনস্ত্ব' জাতি প্রমাণিত হয়। আর 'সত্তা' জাতি প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া উহা অনুমানের অপেক্ষা রাখে না। দ্রব্য, গুণ ও ক্রিয়া সদ্রূপেই প্রতীত হয়। সুতরাং সত্তা-জাতি প্রত্যক্ষতঃই সিদ্ধ আছে; উহাতে অনুমানের অবকাশ নাই। কিন্তু অদৃষ্টত্ব প্রত্যক্ষ বা অনুমানের দ্বারা প্রমাণিত হয় না। অতএব ধর্মাধর্মসাধারণ অদৃষ্টত্ব-রূপ জাতি স্বীকৃত হইতে পারে না।

যদি আপত্তি করা যায় যে, অদৃষ্টত্ব জাতি না হইলেও অন্যপ্রকারে ধর্মাধর্মসাধারণ অদৃষ্টত্ব-রূপ অনুগত ধর্ম ব্যাখ্যাত হইতে পারে এবং 'অতীন্দ্রিয়াত্মবিশেষগুণমাত্রবৃত্তিগুণত্বসাক্ষাদ্ব্যাপ্যজাতিমত্ত্ব'ই সেই ধর্মাধর্ম-সাধারণ অদৃষ্টত্ব হইবে।[২] তাহা হইলেও আমরা বলিতে বাধ্য হইব যে, এইরূপ নির্বচন নির্দোষ হইবে না। যাঁহারা অতীন্দ্রিয়াত্মবিশেষগুণমাত্রবৃত্তি-গুণত্বসাক্ষাদ্ব্যাপ্যজাতিমত্ত্বকেই অদৃষ্টত্ব বলিতে চাহেন তাঁহাদের অভিপ্রায় এইরূপ: গুণত্বসাক্ষাদ্ব্যাপ্যজাতিমত্ত্বকে অদৃষ্টত্ব বলা যায় না। কারণ গুণত্বের সাক্ষাদ্ব্যাপ্য জাতি বলিতে আমরা রূপত্ব, রসত্ব প্রভৃতিকে পাইয়া থাকি। যাহা তদ্ব্যাপ্যব্যাপ্য নহে অথচ তদ্ব্যাপ্য তাহাকেই সাক্ষাদ্ব্যাপ্য বলা হয়। কৃষ্ণত্ব, শুক্লত্ব, তিক্তত্ব, মধুরত্ব প্রভৃতি জাতি গুণত্বের সাক্ষাদ্ব্যাপ্য জাতি নহে, কারণ উহারা গুণত্বের সাক্ষাদ্ব্যাপ্য জাতি যে রূপত্ব, রসত্ব প্রভৃতি উহাদের ব্যাপ্য হইয়া থাকে। সুতরাং রূপত্ব, রসত্ব প্রভৃতিকেই গুণত্বের সাক্ষাদ্ব্যাপ্য জাতি বলিতে হইবে। তাহা হইলে ঐ সকল জাতি রূপ, রস প্রভৃতিতে থাকায় অদৃষ্টের লক্ষণ ঐ সকল গুণে অতিব্যাপ্ত হইয়া যাইবে। এই কারণেই পূর্বপক্ষী 'অতীন্দ্রিয়াত্মবিশেষগুণমাত্রবৃত্তিত্ব'টীকে

১ নন্বু ব্যবস্থাপকং কিং কারণমেকজাতীয়ং তাদৃশং কার্যং বা। নাদ্যঃ মনঃস্বেতদভাবাৎ। নান্ত্যঃ সত্তাদৌ তদভাবাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ১১৬

২ ঐ, পৃঃ ১১৬

লক্ষণশরীরে বিশেষণ-রূপে গ্রহণ করিয়াছেন। এক্ষণে আর রূপত্ব, রসত্ব প্রভৃতিতে অদৃষ্টের লক্ষণ অতিব্যাপ্ত হইবে না। কারণ উহারা গুণত্বের সাক্ষাদ্ব্যাপ্য হইলেও অতীন্দ্রিয়াত্মবিশেষগুণমাত্রবৃত্তি হয় নাই। সুতরাং লক্ষণটী নির্দোষ হইল। কিন্তু এইরূপ হইলেও বলা যাইতে পারে যে অতীন্দ্রিয়াত্ম-বিশেষগুণমাত্রবৃত্তিগুণত্বসাক্ষাদ্ব্যাপ্যজাতি বলিতে ধর্মত্ব, অধর্মত্ব ও ভাবনাত্ব এই তিনটী জাতিকে পাওয়া যাইবে। এবং উহাদের মধ্যে প্রথমটী ধর্মে ও দ্বিতীয়টী অধর্মে থাকায় ঐরূপ জাতিমান বলিয়া ধর্ম ও অধর্মের সংগ্রহে বাধা হইবে না। সুতরাং লক্ষণটী অব্যাপ্তি-দোষে দুষ্ট হইবে না, ইহা সত্য। কিন্তু তৃতীয়টী ভাবনাখ্যসংস্কারে বিদ্যমান থাকায় লক্ষণটী ভাবনাখ্যসংস্কারে অতিব্যাপ্ত হইয়া যাইবে।

পূর্বোক্ত অতিব্যাপ্তি পরিহার করিবার জন্য যদি লক্ষণবাক্যে আত্মবিশেষগুণে 'সংস্কার-ভিন্নত্ব' এই বিশেষণটীর নিবেশ করা যায় তাহা হইলে লক্ষণকথিত জাতি-রূপে ভাবনাত্ব গৃহীত হইবে না এবং লক্ষণটী নির্দোষ হইবে ইহা সত্য, কিন্তু তাহা হইলেও পূর্বপক্ষীর অভীষ্ট সিদ্ধ হইবে না। কারণ অদৃষ্টত্ব জাতি কি না, ইহাই আমাদের আলোচ্য। অদৃষ্টত্ব-জাতি পূর্ব হইতেই সিদ্ধ নাই—উহাকেই আমাদের সাধন কবিতে হইবে। পূর্বোক্ত লক্ষণ-বাক্যের দ্বারা আমরা ধর্মত্ব ও অধর্মত্বকে জাতিরূপে পাইয়াছি—ধর্মাধর্মসাধারণ অদৃষ্টত্ব-জাতিকে নহে। এজন্যই গ্রন্থকার বলিতেছেন যে, অদৃষ্টত্ব জাতিকে সিদ্ধ করিতে হইলে তাহাকে কারণতাবচ্ছেদক বা কার্যতাবচ্ছেদক-রূপেই সিদ্ধ করিতে হইবে। কিন্তু আমরা ইহা দেখাইয়াছি যে, কারণতাবচ্ছেদক বা কার্যতাবচ্ছেদক-রূপে ধর্মাধর্মসাধারণ অদৃষ্টত্ব-জাতির সিদ্ধি সম্ভবপর হয় না।]

গুণের গণনায় সংখ্যার অভিধান থাকায় চতুর্বিংশতিত্বও সংখ্যা বলিয়া পরিগণিত হইবে। কিন্তু গুণে গুণ থাকে না। অতএব ইহা কিরূপে বলা যাইতে পারে যে গুণ চতুর্বিংশতি-প্রকার। ইহার উত্তরে বলা যায় যে, চতুর্বিংশতিত্ব প্রভৃতি ধর্মগুলি দ্বিবিধ। একপ্রকার ধর্ম পদার্থ-রূপে সংখ্যা হইবে যাহা অপেক্ষাবুদ্ধির কার্য। অন্যপ্রকার ধর্ম পদার্থ-রূপে সংখ্যা হইবে না কিন্তু অপেক্ষাবুদ্ধিবিশেষের বিষয়ত্ব-রূপ হইবে, কারণ উহা অপেক্ষাবুদ্ধির কার্য নহে। সুতরাং নামে এক হইলেও পদার্থ-রূপে চতুর্বিংশতিত্ব প্রভৃতি ধর্মগুলি

ভিন্ন ভিন্ন হইবে। দ্বিতীয় প্রকারের যে চতুর্বিংশতিত্ব-রূপ ধর্ম অর্থাৎ অপেক্ষা-বুদ্ধিবিশেষবিষয়ত্ব তাহা গুণেও থাকিতে পারে, কারণ গুণও অপেক্ষাবুদ্ধির বিষয় হয়। অতএব গুণপদার্থগুলিকে চতুর্বিংশতিপ্রকার বলায় কোনও বাধা নাই।

কর্মাণি বিভজতে উৎক্ষেপণেতি[১]। তত্রাপি পঞ্চৈবেতি স্পষ্টার্থং বিভাগবচনাদেব পঞ্চত্বসিদ্ধেঃ। আধিক্যমাশঙ্ক্যাহ গমনগ্রহণাদিতি[২]। কর্মপদার্থে চৈতদ্ব্যুৎপাদনীয়ম্।

"উৎক্ষেপণ" ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা কর্মের বিভাগ করা হইয়াছে। সূত্রে 'পঞ্চ' এই পদটী স্পষ্টার্থক। কারণ বিভাগবাক্য হইতেই (অর্থতঃ) পঞ্চত্ব সিদ্ধ হইয়াছে। আধিক্যের আশঙ্কায় (অর্থাৎ কর্মের সংখ্যা পঞ্চাধিক হইতে পারে কিনা এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে) "গমনগ্রহণাৎ" ইত্যাদি গ্রন্থের অবতারণা করা হইয়াছে। (অর্থাৎ অপরাপর কর্ম গমনে অন্তর্ভুক্ত হইবে। সুতরাং আধিক্যাশঙ্কার কোন কারণ নাই)। কর্মপদার্থের আলোচনাবসরে এ কথা উপপাদন করা যাইবে (অর্থাৎ অপরাপর কর্মগুলির গমনে অন্তর্ভাব প্রতিপাদিত হইবে)।

গ্রন্থকার কর্মের কোন সামান্য লক্ষণ না বলিয়াই উহার বিভাগ করিয়াছেন। কিন্তু সাধারণতঃ সামান্য-লক্ষণের পরেই বিভাগ করা হইয়া থাকে। অতএব সামান্য-লক্ষণ বর্ণিত না হওয়ায় গ্রন্থকারের ন্যূনতা আশঙ্কিত হইতে পারে। কিন্তু ইহা অকারণ। কারণ উৎক্ষেপণ, অবক্ষেপণ প্রভৃতি পঞ্চবিধকর্মসাধারণ যে প্রত্যক্ষসিদ্ধ কর্মত্ব-জাতি তাহাই কর্মের সামান্য-লক্ষণ হইবে। প্রত্যক্ষসিদ্ধ হওয়ায় উক্ত জাতি বর্ণনার অপেক্ষা রাখে না এবং উহা সর্ববাদিসম্মত। এই কারণেই গ্রন্থকার কর্মের সামান্য-লক্ষণ বর্ণনা করিবার কোনও প্রয়োজন অনুভব করেন নাই।

---

১ উৎক্ষেপণাবক্ষেপণাকুঞ্চনপ্রসারণগমনানি পঞ্চৈব কর্মাণি। প্র. পা. পৃঃ ৩-৪

২ গমনগ্রহণাদ্ ভ্রমণরেচনস্যন্দনোর্ধ্বজ্বলনতির্যকপতননমনোন্নমনাদয়ো গমনবিশেষা এব ন তু জাত্যন্তরাণি। ঐ, পঃ ৪

উৎক্ষেপণ, অবক্ষেপণ, আকুঞ্চন, প্রসারণ ও গমন ইহাই কর্মের পাঁচটী বিভাগ। ঊর্ধ্বদেশসংযোগের অনুকূল ব্যাপারকে উৎক্ষেপণ, অধোদেশ-সংযোগের অনুকূল ব্যাপারকে অবক্ষেপণ, স্বশরীরের সহিত সন্নিকৃষ্ট দেশে সংযোগের অনুকূল যে ব্যাপার তাহাকে আকুঞ্চন, স্বশরীর হইতে বিপ্রকৃষ্ট দেশের সহিত সংযোগের অনুকূল যে ব্যাপার তাহাকে প্রসারণ এবং এতদ্ভিন্ন উত্তরদেশের সহিত সংযোগের অনুকূল যে ব্যাপার তাহাকে গমন বলিয়া বুঝিতে হইবে। এবং উৎক্ষেপণত্ব, অবক্ষেপণত্ব, আকুঞ্চনত্ব, প্রসারণত্ব ও গমনত্ব ইহারা প্রত্যক্ষসিদ্ধ কর্মত্বের ব্যাপ্য জাতি হইবে। এই উৎক্ষেপণত্ব প্রভৃতি জাতিগুলিই বিভক্ত কর্মের লক্ষণ হইবে। ঊর্ধ্বদেশসংযোগানুকূল-ব্যাপারত্ব প্রভৃতিকে উহাদের পরিচায়ক বলিয়া বুঝিতে হইবে। কর্ম-গ্রন্থে ইহার বিস্তৃত আলোচনা হইবে।

সামান্যং বিভজতে সামান্যমিতি[১]। সমানানাং ভাবঃ স্বাভাবিকো নাগন্তুকো ধর্মঃ সামান্যমিত্যর্থঃ। তথাচ ধর্মিণাং বহুত্বে ধর্মস্য চানাগন্তুকত্বে বিবক্ষিতে নিত্যমেকমনেকবৃত্তি সামান্যমিতি সামান্যলক্ষণং সূচিতং ভবতি।

"সামান্য" ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা সামান্য বা জাতির বিভাগ করা হইতেছে। যাহারা সমান (অর্থাৎ তুল্য) তাহাদের ভাব অর্থাৎ স্বাভাবিক অর্থাৎ অনাগন্তুক যে ধর্ম তাহাই সামান্য-পদের অর্থ হইবে। অতএব ধর্মীগুলি বহু হইলে (অর্থাৎ 'সমানানাম্' এই বহুবচনান্ত প্রয়োগের দ্বারা আশ্রয়ীভূত ধর্মীর বহুত্ব বিবক্ষিত হওয়ায়) এবং ধর্মের একত্ব ও অনাগন্তুকত্ব বিবক্ষিত হওয়ায় (ফলতঃ) নিত্যত্ব, একত্ব ও অনেকবৃত্তিত্বই (অর্থাৎ 'নিত্যত্বে সতি অনেকসমবেতত্ব'ই) সামান্যের লক্ষণ বলিয়া সূচিত হইল।

'সমানানাং ভাবঃ' এই স্থলে ভাব-পদের অর্থবর্ণনা-প্রসঙ্গে গ্রন্থকার প্রথমে বলিলেন যে, যাহা স্বাভাবিক ধর্ম তাহাই 'ভাব'। 'স্বভাবজন্য' এই অর্থে অথবা 'স্বভাবে আশ্রিত' এই অর্থে 'স্বাভাবিক' পদটী ব্যুৎপন্ন

---

১ সামান্যং দ্বিবিধং পরমপরঞ্চানুবৃত্তিপ্রত্যয়কারণম্। প্র. পা. পৃঃ ৪।

হইতে পারে।' প্রথম পক্ষে জাতিতে এইরূপ অর্থ অসিদ্ধ হইবে। কারণ ন্যায়বৈশেষিক মতে সামান্য বা জাতি-পদার্থ নিত্য বলিয়াই স্বীকৃত থাকায় উহাতে স্বভাবজন্যত্ব-রূপ স্বাভাবিকত্ব থাকিতে পারে না। দ্বিতীয় ব্যুৎপত্তি গ্রহণ করিলেও উপাধির ব্যাবৃত্তি হয় না। কারণ তাহাও কোন-না-কোন প্রকারে স্বভাবে আশ্রিত হইয়া থাকে। এই কারণেই দ্বিতীয় ব্যাখ্যাতে অনাগন্তুক ধর্মকে ভাব বলা হইয়াছে। যাহা সাক্ষাৎ সমবায়-সম্বন্ধে সম্বন্ধ হয় তাহাকেই অনাগন্তুক ধর্ম বলিয়া বুঝিতে হইবে। ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি জাতিগুলি সমবায়-সম্বন্ধে সাক্ষাদ্ভাবে ঘট, পট প্রভৃতি ব্যক্তিসমূহে আশ্রিত হইয়া থাকে। অতএব ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি ধর্মগুলি সামান্য অর্থাৎ সমানের ভাব বলিয়া গৃহীত হইবে।[১]

'নিত্যমেকমনেকবৃত্তি সামান্যম্' এই পঙ্‌ক্তির দ্বারা গ্রন্থকার সামান্যের লক্ষণ করিয়াছেন। এই গ্রন্থানুসারে ফলতঃ 'নিত্যত্বে সতি একত্বে সতি অনেকবৃত্তিত্ব'ই সামান্যের অর্থাৎ জাতির লক্ষণ বলিয়া পাওয়া যায়। কিন্তু ইহাতে 'একত্বে সতি' এই অংশের কোনও ব্যাবৃত্তি পাওয়া যায় না। সুতরাং ঐ অংশ পরিহার করিয়া 'নিত্যত্বে সতি অনেকবৃত্তিত্ব'ই সামান্যের লক্ষণ হইতে পারে। এই কারণেই উক্ত পঙ্‌ক্তিস্থ এক-পদটীকে স্বরূপকথন-তাৎপর্যেই গ্রহণ করিতে হইবে। অর্থাৎ 'নিত্যত্বে সতি অনেকবৃত্তিত্ব'ই সামান্যের লক্ষণ হইবে। নিত্য এবং অনেকবৃত্তি ধর্ম যে বাস্তবিকপক্ষে এককই বহু অধিকরণে আশ্রিত হইয়া থাকে তাহা বুঝাইবার নিমিত্তই এক-পদের প্রয়োগ করা হইয়াছে, লক্ষণের অংশবিশেষ প্রতিপাদন করিবার নিমিত্ত নহে। কেহ কেহ 'নিত্যমেকমনেকবৃত্তি সামান্যমিতি সামান্যলক্ষণম্ এই পঙ্‌ক্তিস্থ 'একম' এই পদটীকে ইহার ব্যবহিত-পরবর্তী 'লক্ষণম্' এই পদের সহিত যোজনা করিয়া 'নিত্যমনেকবৃত্তি সামান্যমিত্যেকং সামান্যলক্ষণম্' এইভাবে বাক্যটীর পর্যবসান করেন। ইহাতে 'নিত্যত্বে সতি অনেকবৃত্তিত্ব সামান্যের একটি লক্ষণ' এইরূপ অর্থ পাওয়া যায়। এই ব্যাখ্যাতেও পূর্বোক্ত ব্যাখ্যার ন্যায় 'নিত্যত্বে সতি অনেকবৃত্তিত্ব'ই সামান্যের লক্ষণ হইল।

---

১ সমানানাং ভাব উপাধিরপীত্যত উক্তং স্বাভাবিক ইতি। সোঽপি যদি স্বভাবজন্যত্বং ন্যসিদ্ধিঃ স্বভাবাশ্রিতশ্চোপাধিরপীত্যত উক্তম্ অনাগন্তুক ইতি। সাক্ষাৎ সমবেত ইত্যর্থঃ। [প্রকাশ, পৃঃ ১১৯

এই ব্যাখ্যাতে ব্যাখ্যাতার বিশেষ অভিপ্রায় এই যে, এই লক্ষণটীর ন্যায় সামান্যের অন্য লক্ষণও হইতে পারে। অর্থাৎ 'নিত্যত্বে সতি অনেক-বৃত্তিত্বে'র ন্যায় 'অসমবায়িত্বে সতি অনেকসমবেতত্ব'ও সামান্যের অপর লক্ষণ হইতে পারে। এই লক্ষণানুসারে ইহা বুঝা যাইতেছে যে, যাহাতে অন্য কোনও বস্তু সমবায়-সম্বন্ধে থাকিবে না কিন্তু যাহা স্বয়ং অনেক ব্যক্তিতে সমবায়-সম্বন্ধে থাকিবে তাহাই জাতি হইবে।[১]

কেহ কেহ লক্ষণবাক্যস্থ এক-পদের ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে বলিয়াছেন যে, ঐ স্থলে এক-পদের দ্বারা সামান্যকে অসহায় বলা হইয়াছে। অর্থাৎ সামান্য নিষ্প্রতি-যোগিক। অভাব এবং সমবায় প্রতিযোগীর সহিত নিত্যসম্বন্ধী ; জাতি ঐরূপ নহে। অভাবকে আমরা 'ঘটের অভাব' 'পটের অভাব' এই প্রকারে প্রতিযোগীর দ্বারা বিশেষিতভাবেই জানিয়া থাকি। সম্বন্ধের ক্ষেত্রেও 'ঘটের সম্বন্ধ' 'পটের সম্বন্ধ' এইভাবেই আমাদের জ্ঞান হয়। জাতিকে ঐরূপভাবে জানা আবশ্যক হয় না। ইহাই সমবায়াত্মক সম্বন্ধ ও অভাব হইতে জাতির বৈলক্ষণ্য। লক্ষণে এক-পদের দ্বারা উক্ত বৈলক্ষণ্যের কথাও বলা হইয়াছে। অতএব ঐ অংশের দ্বারা সমবায় ও অভাবে জাতি-লক্ষণের অতিব্যাপ্তি পরিহৃত হইয়াছে।[২]

এক্ষণে আমরা 'নিত্যত্বে সতি অনেকবৃত্তিত্ব'রূপ যে মূলোক্ত সামান্যের লক্ষণটী তাহার আলোচনা করিব। উক্ত লক্ষণবাক্যের যথাশ্রুত অর্থ গ্রহণ করিলে 'যাহা স্বয়ং নিত্য এবং অনেকে আশ্রিত হয় তাহাকেই সামান্য বলিয়া বুঝিতে হইবে। কিন্তু উহাতে অভাবে বা সমবায়ে সামান্য-লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হইয়া যাইবে। কারণ অত্যন্তাভাব স্বয়ং নিত্য এবং উহা স্বরূপ-সম্বন্ধে অনেকাশ্রয়ে আশ্রিত হইয়া থাকে। সমবায়ও স্বয়ং নিত্য এবং উহাও স্বরূপ-সম্বন্ধে বহু আশ্রয়ে আশ্রিত হয়। অতএব বৃত্তি-পদটীর 'সমবায়-সম্বন্ধে আশ্রিত' এই অর্থই গ্রহণ করিতে হইবে। এইরূপ হইলে ফলতঃ 'নিত্যত্বে সতি অনেকসমবেতত্ব'ই সামান্যের লক্ষণ হইবে।

---

১ একমিতি স্বরূপাভিধানমাত্রং ন তু লক্ষণমিত্যেকে। একং লক্ষণমিতি যোজ্যম্। লক্ষণান্তরং বা। অসমবায়িত্বে সত্যনেকসমবেতত্বমিত্যন্যে। প্রকাশ, পৃঃ ১২০

২ অনেকবৃত্তিত্বমনেকাধারত্বং তচ্চাভাবসমবায়য়োরপ্যস্তীত্যত উক্তমেকমসহায়ম্। অভাব-সমবায়য়োশ্চ প্রতিযোগিসম্বন্ধিনৌ সহায়াবিত্যপরে। ঐ

এক্ষণে আর পূর্বোক্ত অতিব্যাপ্তি হইবে না। কারণ অভাব বা সমবায়, ইহারা সমবায়-সম্বন্ধে কোথাও আশ্রিত হয় না; উহারা স্ব স্ব আশ্রয়ে স্বরূপ-সম্বন্ধেই আশ্রিত হইয়া থাকে। 'নিত্যত্বে সতি' এই অংশটীকে লক্ষণ হইতে পরিত্যাগ করিলে 'বহুত্ব' প্রভৃতি সংখ্যায় সামান্য-লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হইয়া যাইবে। কারণ গুণাত্মক ঐ সকল সংখ্যা বহু আশ্রয়ে সমবায়-সম্বন্ধে আশ্রিত হইয়া থাকে। এজন্যই লক্ষণে 'নিত্যত্বে সতি' এই অংশের সন্নিবেশ হইয়াছে। এক্ষণে আর উক্ত অতিব্যাপ্তি হইবে না। কারণ বহুত্ব প্রভৃতি সংখ্যা কখনও নিত্য হয় না। অপেক্ষাবুদ্ধির ফলে উহারা উৎপন্ন হইয়া থাকে। লক্ষণবাক্য হইতে 'অনেক' পদটীকে পরিত্যাগ করিলে 'নিত্যত্বে সতি সমবেতত্ব'ই অবশিষ্ট থাকে। উহা সামান্যের লক্ষণ হইতে পারে না। কারণ 'বিশেষে' বা 'আত্মগত একত্বাদি সংখ্যা'তে উহা অতিব্যাপ্ত হইয়া যায়। বৈশেষিক মতে বিশেষ-পদার্থকে নিত্য এবং সমবেত বলিয়া স্বীকার করা হইয়াছে। এবং নিত্যদ্রব্য-আত্মাদিগত 'একত্ব' সংখ্যাকে নিত্য বলিয়াই স্বীকার করা হইয়াছে। এবং গুণ বলিয়া উহা স্বাশ্রয়ে সমবায়-সম্বন্ধে আশ্রিতও হইয়া থাকে। লক্ষণে 'অনেক' এই অংশের প্রবেশ থাকিলে আর উক্ত অতিব্যাপ্তি হইবে না। কারণ বিশেষ বা একত্ব-সংখ্যা একাধিক আশ্রয়ে সমবেত হয় না।

কেহ কেহ লক্ষণবাক্যস্থ 'অনেকবৃত্তিত্বে'র ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে বলিয়াছেন যে, 'স্বাশ্রয়ান্যোন্যাভাবসামানাধিকরণ্য'ই প্রকৃতস্থলে অনেকবৃত্তিত্ব হইবে।[১] সামান্য ব্যক্তিতে আশ্রিত হইয়া থাকে। ব্যক্তিগুলি পরস্পর ভিন্ন এবং ঘটব্যক্তিবিশেষের অন্যোন্যাভাব অন্য ঘটব্যক্তিতে থাকে। সুতরাং উভয় ঘটে ঘটত্ব থাকায় উহা নিজের আশ্রয়ের অন্যোন্যাভাবের সহিত সমানাধিকরণ হইল।

তদ্ দ্বিবিধম্। দ্বৈবিধ্যং[২] দর্শয়তি পরমপরঞ্চ। একব্যক্তিসমাবেশে সতীতি চকারার্থঃ।

উহা (অর্থাৎ সামান্য) দুইপ্রকার। "পরমপরঞ্চ"[৩] এই গ্রন্থের দ্বারা ঐ দ্বৈবিধ্য প্রদর্শিত হইয়াছে। ('পরমপরঞ্চ' এই স্থলে

১ প্রকাশ, পৃঃ ১২০

২ দ্বিবিধে দর্শয়তি (পাঠান্তর)

৩ প্র. পা. পৃঃ ৪

চ-কারের দ্বারা ইহাই বলা হইয়াছে যে, এক ব্যক্তিতে সমাবিষ্ট (অর্থাৎ সমানাধিকরণ) হইলেই জাতিগুলি একটী পর এবং অন্যটী অপর হইয়া থাকে।

জাতিগুলির পরত্বাপরত্ব আপেক্ষিক। অর্থাৎ জাতি হইলেই তাহা অন্য সকল জাতির পক্ষে পর বা অপর হইবে, এমন নহে; কিন্তু উহা জাতি-বিশেষের পক্ষেই পর বা অপর হইবে। ঘটত্ব ও পটত্ব ইহারা উভয়েই জাতি। কিন্তু উহাদের মধ্যে পরস্পর পরাপরভাব নাই। ঘটত্ব অপেক্ষায় পটত্বকে বা পটত্ব অপেক্ষায় ঘটত্বকে পর বা অপর বলা যায় না। সুতরাং জাতিদ্বয় পরস্পর বিরুদ্ধ হইলে উহাদের পরস্পর পরাপরভাব থাকিবে না। কিন্তু দুইটী জাতি যদি সমানাধিকরণ হয় তাহা হইলেই উহাদের পরাপরভাব হইয়া থাকে। দ্রব্যত্ব অপেক্ষায় ঘটত্বকে অপর এবং ঘটত্ব অপেক্ষায় দ্রব্যত্বকে পর বলিয়া বুঝিতে হইবে। সুতরাং ইহা বুঝা যাইতেছে যে, জাতিদ্বয়ের সমাবেশ হইলেই অর্থাৎ পরস্পর সামানাধিকরণ্য থাকিলেই উহাদের পরাপরভাব থাকে, অন্যথা নহে।

এই বিভাগের ব্যাখ্যা-প্রসঙ্গে প্রকাশকার বলিয়াছেন যে, জাতি দ্বিবিধ, সমানাধিকরণ ও অসমানাধিকরণ। এইটী জাতির প্রথম বিভাগ। সমানাধি-করণ জাতি আবার দ্বিবিধ, পর এবং অপর। ইহা বিভক্তের বিভাগ। সমানাধিকরণ জাতি দ্বিবিধ ইহা বুঝাইবার জন্যই মূলে চ-কারের প্রয়োগ করা হইয়াছে।[১]

নৈকব্যক্তিকং সামান্যমস্তীত্যাকাশাদৌ বক্ষ্যতে। নানু্যনানতিরিক্তব্যক্তিকমিতি বুদ্ধিরুপলব্ধির্জ্ঞানমিতি পর্যায়াবস্থিতৌ,[২] ন মিথো ব্যভিচারীতি নিষ্ক্রমণত্ব-প্রবেশনত্বাদৌ জাতিসঙ্করাপত্তৌ, ন সামান্যাদিব্যক্তি-কমনবস্থানাল্লক্ষণব্যাঘাতাদসম্বন্ধাচ্চেতি। তস্মাৎ পরস্পরপরিহারস্থিতিবিরুদ্ধম্। অবিরুদ্ধন্তু পরাপরভাব-স্থিতীতি নিয়মঃ। পরং ব্যাপকমপরং ব্যাপ্যমিত্যর্থঃ।

---

১ যদ্বা সামান্যং সমাবিষ্টসমাবিষ্টমঞ্চেত্যেকো বিভাগঃ। সমাবিষ্টমপি পরমপরঞ্চেতি বিভক্ত-বিভাগ ইত্যসমাবিষ্টভাত্যপেক্ষয়া সমুচ্চয়ার্থশ্চকারঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১২০

২ পর্যায়স্থিতৌ; পর্যবস্থিতৌ (পাঠান্তর)

একব্যক্তিক অর্থাৎ একটীমাত্র ব্যক্তিতে আশ্রিত কোনও সামান্য নাই, ইহা আকাশাদির নিরূপণ-প্রসঙ্গে বলা হইবে। যাহারা অন্যূনানতিরিক্তব্যক্তিক (অর্থাৎ যাহাদের আশ্রয়ীভূত ব্যক্তিগুলির সংখ্যা ন্যূন বা অতিরিক্ত নহে অর্থাৎ সমান) তাহাদিগকে পৃথক্ পৃথক্ সামান্য বলা হয় না, ইহাও বুদ্ধি, উপলব্ধি, জ্ঞান এই সকল শব্দের পর্যায়ত্ব-ব্যবস্থাপ্রসঙ্গে আলোচিত হইবে। যাহারা পরস্পর ব্যভিচারী হইয়া সমানাধিকরণ হয় তাহারাও জাতি নহে, ইহা নিষ্ক্রমণত্ব, প্রবেশনত্ব প্রভৃতির জাতিসাঙ্কর্যের সম্ভাবনা-প্রসঙ্গে আলোচিত হইবে। সামান্যাদি ব্যক্তিতে আশ্রিতও সামান্য হয় না (অর্থাৎ সামান্যের আশ্রয় সামান্য হইতে পারে না), কারণ ঐরূপ হইলে অনবস্থা-দোষ হয়। বিশেষেও সামান্য থাকে না, কারণ ব্যাঘাত-দোষ হয় (অর্থাৎ বিশেষের স্বতোব্যাবৃত্তত্ব-রূপ লক্ষণ ব্যাহত হইয়া পড়ে)। সমবায় বা অভাবেও জাতি থাকে না, কারণ সমবায়ের সহিত উহাদের কোনও সম্বন্ধ নাই। (এ সব কথাও অগ্রে আলোচিত হইবে।) সুতরাং পরস্পর-পরিহার ও পরস্পর-স্থিতি (অর্থাৎ পরস্পর-অত্যন্তাভাব-সমানাধিকরণত্ববিশিষ্ট-একাধিকরণত্ব) সামান্যের পক্ষে বিরুদ্ধ হইবে। অবিরুদ্ধ (অর্থাৎ সমানাধিকরণ) হইলে তাহারা নিয়মতঃ পরত্বাপরত্ববিশিষ্ট হইবে। যাহা ব্যাপক তাহাকে পর এবং যাহা ব্যাপ্য তাহাকে অপর বলিয়া বুঝিতে হইবে।

একটীমাত্র ব্যক্তিতেই যাহা আশ্রিত এইরূপ কোনও ধর্ম জাতি হয় না, ইহাই গ্রন্থকার 'নৈকব্যক্তিকম্...' ইত্যাদি পঙ্‌ক্তির দ্বারা বলিয়াছেন। যে সকল ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি ধর্ম জাতি বলিয়া প্রসিদ্ধ আছে তাহাদের স্বরূপ আলোচনা করিলে দেখা যায় যে, উহারা সকলেই স্বাশ্রয়ের যে ভেদ তাহার সহিত সমানাধিকরণ হয়। ঘটত্ব-জাতির আশ্রয় যে কোনও একটী বিশেষ ঘট, তাহার ভেদ ঘটান্তরে বিদ্যমান আছে এবং ঐ ঘটান্তরেও ঘটত্ব-জাতিটী বাস্তবিকপক্ষে বিদ্যমান আছে। এইরূপ ভাবে যে কোন জাতিকে বিশ্লেষণ

করিলে দেখা যাইবে যে, প্রত্যেক জাতিই স্বাশ্রয়ের ভেদের সহিত সমানাধিকরণ হয়। সুতরাং জাতিত্বের প্রতি স্বাশ্রয়ভেদ-সামানাধিকরণ্য ব্যাপক হইয়াছে। জাতিত্বের ব্যাপক এই যে স্বাশ্রয়ভেদ-সামানাধিকরণ্য তাহা একব্যক্তিমাত্রবৃত্তি ধর্মে থাকে না বলিয়া ঐরূপ ধর্মে জাতিত্বও থাকিবে না। ব্যাপকাভাবের দ্বারা ব্যাপ্যাভাবের সিদ্ধি সকলেই স্বীকার করেন। আকাশত্ব একমাত্রবৃত্তি ধর্ম। উহা নিজের আশ্রয়ের ভেদের সহিত সমানাধিকরণ হয় না। দ্বিতীয় আকাশ থাকিলেই আকাশত্বের পক্ষে স্বাশ্রয়ভেদের সহিত সামানাধিকরণ্যের সম্ভাবনা থাকিত। কিন্তু দ্বিতীয় আকাশ নাই। অতএব স্বাশ্রয়ভেদসামানাধিকরণ্য-রূপ ব্যাপক না থাকায় আকাশত্ব জাতি হইতে পারে না। অর্থাৎ 'আকাশত্বং যদি জাতিঃ স্যাৎ স্বাশ্রয়-ভেদসমানাধিকরণং স্যাৎ' এই প্রসঙ্গানুমানের দ্বারাই আকাশত্বের জাতিত্ব নিষিদ্ধ হইয়াছে বলিয়া বুঝিতে হইবে।

দুইটী ধর্ম অন্যূনানতিরিক্তবৃত্তিক হইলে অর্থাৎ সমান সমান অধিকরণে থাকিলে তাহারা দুইটী জাতি হইবে না, ইহাই 'নান্যূনানতিরিক্তব্যক্তিকম্' ইত্যাদি গ্রন্থের আশ্রয়। প্রসিদ্ধ জাতিগুলির স্বরূপ আলোচনা করিলে দেখা যায় যে, তাহাদের অধিকরণ সমান সমান হয় না অর্থাৎ একের অধিকরণ অন্যের অনধিকরণ হইয়া থাকে। ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি বিরুদ্ধ জাতিগুলির যে অধিকরণের সাম্য থাকে না, ইহা বলা নিষ্প্রয়োজন। সমানাধিকরণ জাতিগুলিরও আশ্রয়ের বৈষম্য থাকে। সত্তা ও দ্রব্যত্ব সমানাধিকরণ জাতি এবং উহাদের অধিকরণের বৈষম্যও আছে। দ্রব্যত্ব-জাতির অনধিকরণ যে গুণ বা কর্ম তাহারাও সত্তার অধিকরণ হইয়া থাকে। সুতরাং বিভিন্ন জাতিগুলির অধিকরণের বৈষম্য আছে, ইহা আমরা অবশ্যই স্বীকার করিতে পারি। এইরূপ হইলে স্বভিন্নজাতিত্বের প্রতি আশ্রয়-বৈষম্য ব্যাপক হইবে। বুদ্ধিত্ব, জ্ঞানত্ব ও উপলব্ধিত্ব এই ধর্মগুলি অন্যূনানতিরিক্তবৃত্তিক অর্থাৎ ইহাদের আশ্রয় সমান সমান। ইহারা পরস্পর-বিভিন্ন জাতি হইবে না। কারণ ভিন্নজাতিত্বের ব্যাপক যে আশ্রয়-বৈষম্য তাহা ইহাদের নাই। অর্থাৎ 'বুদ্ধিত্বং যদি জ্ঞানত্বাতিরিক্তা জাতিঃ স্যাৎ তদা বুদ্ধিত্বব্যাপ্যত্বে সতি ব্যাপকং ন স্যাৎ' এই প্রসঙ্গানুমানের দ্বারা উহাদের বিভিন্নজাতিত্ব নিষিদ্ধ হইবে। ঐ স্থলে জ্ঞানগত একটী জাতিরই বুদ্ধিত্ব প্রভৃতিকে বিভিন্ন সংজ্ঞা বলিয়া বুঝিতে হইবে।

গ্রন্থকার সাঙ্কর্যকেও জাতির বাধক বলিয়াছেন। প্রসিদ্ধ জাতিগুলির স্বভাব পর্যালোচনা করিলে দেখা যায় যে, একটী জাতি যদি অপরটীর সহিত সমানাধিকরণ হয় তাহা হইলে উহাদের মধ্যে ব্যাপ্যব্যাপকভাব বিদ্যমান থাকে। দ্রব্যত্ব ও সত্তা ইহারা পরস্পর সমানাধিকরণ এবং ইহাদের মধ্যে ব্যাপ্যব্যাপকভাবও আছে। সত্তা-জাতি দ্রব্যত্ব-জাতির ব্যাপক এবং দ্রব্যত্ব-জাতি সত্তা-জাতির ব্যাপ্য হইয়াছে। সুতরাং সমানাধিকরণ জাতির পক্ষে ব্যাপ্যব্যাপকভাব ব্যাপক। সাঙ্কর্য-স্থলে এই ব্যাপ্যব্যাপকভাব থাকে না অথচ সামানাধিকরণ্য থাকে। সুতরাং ব্যাপ্যব্যাপকভাব-রূপ ব্যাপক না থাকায় উহাদের জাতিত্বও থাকিতে পারে না। ভূতত্ব ও মূর্তত্ব ইহারা পরস্পর সঙ্কীর্ণ। 'পরস্পরব্যভিচারিত্বে সতি সামানাধিকরণ্য'কেই সাঙ্কর্য বলা হয়। ভূতত্ব-রহিত মনে মূর্তত্ব এবং মূর্তত্ব-রহিত আকাশে ভূতত্ব আছে। পৃথিবীতে ভূতত্ব ও মূর্তত্ব উভয়েই আছে। অতএব উহাদের মধ্যে 'পরস্পর-ব্যভিচারিত্বে সতি সামানাধিকরণ্য' আছে বলিয়া বুঝা গেল। ভূতত্ব বা মূর্তত্ব কেহই জাতি হইবে না। কারণ জাতিত্বের ব্যাপক যে পরস্পর ব্যাপ্যব্যাপকভাব তাহা ইহাদের মধ্যে নাই। গ্রন্থকার সাঙ্কর্যের জাতিবাধকত্ব দেখাইতে যাইয়া নিষ্ক্রমণত্ব ও প্রবেশনত্ব এই দুইটী ধর্মকে গ্রহণ করিয়াছেন। প্রবেশনাত্মক ক্রিয়াতে নিষ্ক্রমণত্ব নাই এবং নিষ্ক্রমণ-বিশেষে প্রবেশনত্বও থাকে না। এবং ক্রিয়াবিশেষে আপেক্ষিক ভাবে নিষ্ক্রমণত্ব ও প্রবেশনত্ব উভয়েই বিদ্যমান থাকে। এক গৃহ হইতে গৃহান্তরে গমন-স্থলে ঐ গমনক্রিয়া গৃহ-বিশেষের পক্ষে প্রবেশনাত্মক এবং অন্য গৃহের পক্ষে নিষ্ক্রমণাত্মক হইয়া থাকে। সুতরাং 'পরস্পরব্যভিচারিত্বে সতি সামানাধিকরণ্য'-রূপ সাঙ্কর্য থাকায় উহারা কেহই জাতি হইবে না।

গ্রন্থকার অনবস্থাকেও জাতির বাধক বলিয়াছেন। ঘটত্বপটত্বাদি-জাতি-গত জাতিত্ব-রূপ ধর্মকে জাতি বলিলে অনবস্থা আসিয়া উপস্থিত হয়। এই কারণে সামান্যাশ্রিত কোনও জাতি সম্ভব হয় না। এ স্থলে ঘটত্বপটত্বাদি-জাতিগত জাতিত্ব একটীমাত্র ধর্ম হওয়ায় জাতিত্বত্বের জাতিত্ব সম্ভব হয় না। একব্যক্তি-মাত্রে আশ্রিত হইলে তাহা যে জাতি হয় না, ইহা পূর্বেই বলা হইয়াছে। সুতরাং ইহা কিরূপে বলা যাইতে পারে যে, জাতিতে জাতি স্বীকার করিলে অনবস্থা-দোষ হইবে। উত্তরে বলা যাইতে পারে যে,

অনবস্থার অভিপ্রায় না বুঝিয়াই এইরূপ আপত্তি করা হইয়াছে। কারণ জাতিতে জাতি স্বীকার করিলে ঘটত্বপটত্বাদিগত যে জাতিত্ব-রূপ জাতিটীকে পাওয়া যাইবে তাহা কখনই ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি জাতির ন্যায় জাতিত্ব-রূপ জাতিতে আশ্রিত হইবে না। কারণ নিজে কখনও নিজের আশ্রয় হয় না। সুতরাং জাতিটী ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি জাতিতেই আশ্রিত হইবে। এক্ষণে ঘটত্ব, পটত্ব ও জাতিত্ব লইয়া আবার কতকগুলি জাতি হইল। জাতিতে জাতি থাকিলে এই জাতি-গুলির মধ্যে অর্থাৎ ঘটত্ব, পটত্ব ও জাতিত্ব-রূপ জাতিগুলির মধ্যে অপর একটী জাতিত্ব-রূপ জাতি থাকিবে। এবং ঐ দ্বিতীয় জাতিত্ব-রূপ জাতি ও অপরাপর জাতির মধ্যে পুনরায় জাতিত্ব-রূপ জাতি স্বীকৃত হইবে। এইভাবেই অনবস্থা আসিয়া উপস্থিত হয়।

ব্যাঘাতকেও জাতির বাধক বলা হইয়াছে। বিশেষে কোনও জাতি থাকিতে পারে না। কারণ বিশেষে জাতি স্বীকার করিলে উহার লক্ষণটী ব্যাহত হইয়া যায়। 'জাতিজাতিমদ্‌ভিন্নত্বে সতি সমবেতত্ব'কেই বিশেষের লক্ষণ বলা হইয়াছে। লক্ষণে বিশেষকে জাতিভিন্ন এবং জাতিমান্‌ হইতে ভিন্ন বলা হইয়াছে। এক্ষণে যদি বিশেষে কোন জাতি স্বীকার করা যায় তাহা হইলে বিশেষ জাতিমান্‌ হইয়া যাইবে। এইরূপ হইলে লক্ষণে যে তাহাকে জাতিমান্‌ হইতে ভিন্ন বলা হইয়াছে তাহা ব্যাহত হইবে। এই কারণেই বিশেষকে নিঃসামান্য বা জাতিহীন বলা হইয়াছে। এইভাবের ব্যাঘাত-প্রদর্শনকে আমরা যুক্তিযুক্ত মনে করি না। কারণ বস্তুর স্বরূপা-নুসারেই লক্ষণ করিতে হয়, কিন্তু লক্ষণানুসারে বস্তুর স্বরূপ নির্দিষ্ট হয় না। সুতরাং বাস্তবিকপক্ষে যদি বিশেষে জাতি থাকিত তাহা হইলে উহার লক্ষণও অন্যভাবে করা যাইত। 'গুণক্রিয়াভিন্নত্বে সতি একব্যক্তিমাত্রসমবেতত্ব'ই বিশেষের লক্ষণ হইতে পারিত। বিশেষে জাতি স্বীকার করিলেও উক্ত লক্ষণের কোন ব্যাঘাত হইবে না।[১] এই কারণেই আমরা গ্রন্থস্থ 'লক্ষণব্যাঘাত' পদটীর অন্যরূপ অর্থ বুঝিয়াছি। 'স্বরূপ' এই অর্থেও লক্ষণ-পদের বহুল প্রয়োগ দেখা যায়। অতএব 'লক্ষণব্যাঘাত' পদের স্বরূপব্যাঘাত অর্থাৎ স্বরূপহানি এই অর্থ হইবে। স্বরূপহানি হয় বলিয়াই বিশেষে কোন জাতি

১ ননু বস্ত্বনুরোধেন লক্ষণং ন তু স্বকৃতলক্ষণানুরোধেন বস্তুব্যবস্থিতিঃ। তথাচ গুণাদিভিন্নত্বে সত্যেকমাত্রসমবেতত্বমিত্যাদ্যনেকলক্ষণসম্ভবাৎ কুতো লক্ষণব্যাঘাত ইতি। প্রকাশবিবৃতি, পৃঃ ১২২

স্বীকার করা সম্ভব নহে। 'স্বতোব্যাবৃত্তত্ব'ই বিশেষের স্বরূপ। বিশেষে জাতি স্বীকার করিলে ঐ বিশেষত্ব-রূপ জাতির দ্বারাই উহা ভিন্নজাতীয় পদার্থ হইতে ব্যাবৃত্ত হইবে। জাতি যে সমানজাতীয়ের অনুগমক ও ভিন্নজাতীয়ের ব্যাবর্তক হয়, ইহা জাতিবাদীরা সকলেই স্বীকার করেন। এইভাবে স্বতোব্যাবৃত্তত্ব-স্বরূপের ব্যাঘাত হয় বলিয়াই বিশেষে কোনও জাতি স্বীকার করা সম্ভব হইবে না। এই অভিপ্রায়েই গ্রন্থকার 'লক্ষণব্যাঘাতাৎ' এই গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন।

অসম্বন্ধকেও জাতির বাধক বলা হইয়াছে। প্রতিযোগিত্ব ও অনুযোগিত্ব, ইহাদের অন্যতর-সম্বন্ধে সমবায়ের যে অভাব তাহাই প্রকৃতস্থলে অসম্বন্ধ হইবে। অভাবত্ব ও সমবায়ত্ব উক্ত অসম্বন্ধ-নিবন্ধন জাতি হইবে না। অভাব নিজে কোথাও সমবায়-সম্বন্ধে থাকে না। এই কারণে উহা সমবায়ের প্রতিযোগী হয় না। অভাবেও কোন বস্তু সমবায়-সম্বন্ধে থাকে না। অতএব উহা সমবায়ের অনুযোগীও হয় না। এজন্য উক্ত অন্যতর-সম্বন্ধে সমবায়ের অভাব-রূপ অসম্বন্ধ অভাবে বিদ্যমান আছে। অতএব অভাবত্ব জাতি হইবে না। তুল্য যুক্তিতে সমবায়ত্বও জাতি হইবে না, বা অন্য কোন জাতিও সমবায়ে থাকিবে না।

প্রমাণং সূচয়তি অনুবৃত্তিপ্রত্যয়কারণমিতি। যদি সামান্যং ন স্যাদ্ ভিন্নেষ্বনুগতাকারঃ প্রত্যয়ো ন স্যাৎ। দ্রব্যগুণকর্মণামপি সামান্যদ্বারেণৈবানুবৃত্তিপ্রত্যয়-হেতুত্বাৎ।

'অনুবৃত্তিপ্রত্যয়কারণম্' এই গ্রন্থের দ্বারা (প্রশস্তপাদ) সামান্যে প্রমাণের সূচনা করিয়াছেন। যদি সামান্য না থাকিত (অর্থাৎ অস্বীকৃত হইত) তাহা হইলে বিভিন্ন ব্যক্তিতে যে অনুগতাকার প্রত্যয় হয় তাহা সম্ভব হইবে না। দ্রব্য, গুণ এবং কর্ম, ইহারাও সামান্যকে দ্বার করিয়াই (স্থলবিশেষে) অনুগতাকার প্রতীতির কারণ হইয়া থাকে।

ঘটাদি-বিভিন্নব্যক্তি-বিষয়ে 'এইগুলি ঘট' এইরূপ অনুগত প্রতীতি আমাদের হইয়া থাকে। ইহার দ্বারাই সকলঘট-সাধারণ একটী ঘটত্ব-জাতি

প্রমাণিত হইয়া যায়। কারণ যদি সকলঘট-সাধারণ একটী ঘটত্ব-রূপ জাতি না থাকিত তাহা হইলে ঐরূপ অনুগত প্রতীতি হইতে পারিত না। এক্ষণে যদি আপত্তি করা যায় যে, স্থলবিশেষে জাতিভিন্ন যে দণ্ডাদি দ্রব্য বা রূপাদি গুণ তাহার দ্বারাও সকল-'দণ্ডি'-বিষয়ে অথবা নীলপীতাদি-সকল-'রূপবৎ'-বস্তু-বিষয়ে 'দণ্ডবান্' বা 'রূপবান্' এইরূপে আমাদের অনুগত প্রতীতি হইয়া থাকে। অতএব ইহা কিরূপে বলা যাইতে পারে যে, জাতি না থাকিলে অনুগতাকার প্রতীতি হয় না। তাহা হইলেও উত্তরে বলা যায় যে, ঐ সকল স্থলেও সকলদণ্ড-সাধারণ যে দণ্ডত্ব-জাতি অথবা নীলপীতাদি-সাধারণ যে রূপত্ব-জাতি তাহার দ্বারা যাবৎ-দণ্ড এবং যাবৎ-রূপ সংগৃহীত হয় বলিয়াই দণ্ডাদি দ্রব্য বা রূপাদি গুণের দ্বারাও উক্ত অনুগত প্রতীতি হইয়া থাকে। এ স্থলে দ্রষ্টব্য এই যে, 'ঘট' এইরূপ প্রতীতি-স্থলে সামান্য-ধর্মটী অর্থাৎ ঘটত্ব-রূপ জাতিটী সাক্ষাৎ-সম্বন্ধে যাবৎ-ঘটে থাকিয়া প্রতীতির অনুগতাকারতা নির্বাহ করে; এবং 'দণ্ডী' ইত্যাদি প্রতীতি-স্থলে দণ্ডত্বাদি সামান্য-ধর্মগুলি সাক্ষাৎ-সম্বন্ধে পুরুষে থাকিয়া 'দণ্ডী' ইত্যাদি প্রতীতির অনুগম না করিলেও বিশেষণী-ভূত দণ্ডগুলিকে একত্রিত করিয়া উক্ত অনুগত প্রতীতির নির্বাহ করে। অতএব জাতিই সাক্ষাৎ বা পরম্পরায় অনুগতাকার প্রতীতির ব্যবস্থাপক হয়।[১] এই অভিপ্রায়েই গ্রন্থকার বলিয়াছেন যে, অনুগতাকার প্রতীতির দ্বারা জাতি প্রমাণিত হইয়া থাকে।

পরমুদাহরতি 'তত্র পরং সত্তে'তি[২]। সত্তাসামান্যং পরমিতি ব্যবহর্তব্যম্। কুতঃ? 'মহাবিষয়ত্বাৎ', দ্রব্যত্বাদিতোঽধিকবিষয়ত্বাৎ। এবমন্যত্রাপি। যদ্ যদপেক্ষয়াধিকবিষয়ং[৩] তত্তদপেক্ষয়া পরমিতি ব্যবহর্তব্যং যথা সত্তেত্যর্থঃ। 'সা চ' সত্তাসামান্যমেব, ন তু দ্রব্যত্বাদিবদ্ বিশেষোঽপি। কুতঃ? 'অনুবৃত্তে-রেবে'তি।

"তত্র পরং সত্তা" ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা (প্রশস্তপাদ)

---

১ তত্রাপি পরম্পরাসম্বন্ধসামান্যেনৈবানুগতপ্রত্যয়াৎ। প্রকাশ, পৃঃ ১২৩

২ তত্র পরং সত্তা মহাবিষয়ত্বাৎ। সা চানুবৃত্তেরেব হেতুত্বাৎ সামান্যমেব। প্র. পা. পৃঃ ৪

৩ যদন্যাপেক্ষয়াধিকবিষয়ম্ (পাঠান্তর)।

পর-সামান্যের উদাহরণ উপন্যস্ত করিয়াছেন। সত্তা-রূপ সামান্য 'পর' এই শব্দের দ্বারা ব্যবহৃত হইবে। যেহেতু উহা মহাবিষয় অর্থাৎ দ্রব্যত্ব প্রভৃতি (সামান্য) হইতে (সত্তার) আশ্রয় অধিক। অন্য স্থলেও এইভাবেই (পরাপরভাব) বুঝিতে হইবে। যাহা (অর্থাৎ যে সামান্য) যাহার (অর্থাৎ যে সামান্যের) অপেক্ষা অধিকবিষয় (অর্থাৎ যাহার আশ্রয়ের সংখ্যা অধিক) তাহাতে তদপেক্ষায় পরত্বের ব্যবহার হইবে, যে ভাবে সত্তা পর-ব্যবহারের বিষয় হইয়াছে—ইহাই ভাবার্থ। তাহা (অর্থাৎ সত্তা) সামান্যই হয়; দ্রব্যত্ব প্রভৃতির ন্যায় উহা আর বিশেষ হইবে না। কারণ তাহার অনুবৃত্তিই হয় (ব্যাবৃত্তি হয় না)।

মূলস্থ 'পর' পদটীর অর্থ বর্ণনা করিতে যাইয়া উদয়নাচার্য বলিয়াছেন যে, প্রকৃতস্থলে 'পর' পদটী 'পর-পদের দ্বারা ব্যবহার করা উচিত' এই অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে। কি কারণে সত্তা 'পর' পদের দ্বারা ব্যবহৃত হইবে, এই জিজ্ঞাসার উত্তরে 'মহাবিষয়ত্বকে' অর্থাৎ অধিকস্থানবৃত্তিত্বকে উহার হেতু-রূপে উপস্থাপিত করা হইয়াছে। সুতরাং উক্ত ব্যাখ্যা হইতে আমরা গ্রন্থের এইরূপ অর্থ পাইতেছি যে, 'সত্তা-সামান্যটী পর-পদের দ্বারা ব্যবহৃত হইবে, যেহেতু উহা অন্যান্য সামান্য হইতে অধিকস্থানব্যাপ্ত হইয়া থাকে।

'পর' পদটীর যে অর্থ প্রদর্শিত হইয়াছে, তাহাতে স্বভাবতঃই এই জিজ্ঞাসা উদিত হয় যে, উক্ত পদটী হইতে সহজভাবে যে অর্থ টী অর্থাৎ অধিকস্থান-বৃত্তিত্ব পাওয়া যায় তাহাকে পরিত্যাগ করিয়া আচার্য কেন পূর্বোক্ত অর্থ গ্রহণ করিলেন। ইহার উত্তরে আচার্যের বক্তব্য এই যে, প্রকৃতস্থলে মূলস্থ 'পর' পদটীকে 'অধিকদেশবৃত্তিত্ব'রূপ অর্থে গ্রহণ করিলে পরবর্তী 'মহাবিষয়ত্বাৎ' এই হেতুবাক্যের অর্থের সহিত একবাক্যতা করিয়া নিম্নোক্ত প্রকারে সম্পূর্ণ অর্থ টীকে পাওয়া যাইবে: সত্তা-সামান্যটি পর অর্থাৎ অধিকদেশবৃত্তি, যেহেতু উহাতে মহাবিষয়ত্ব অর্থাৎ অধিকস্থানবৃত্তিত্ব আছে। এইরূপ হইলে সাধ্য ও হেতু এক হইয়া পড়ে। অভেদ থাকিলে কখনও হেতুসাধ্যভাব হইতে পারে না। অতএব গ্রন্থকার মূলস্থ 'পর' পদটীর সহজ অর্থ গ্রহণ করেন নাই। 'পর পদের দ্বারা ব্যবহর্তব্য' ইহাই 'পর'

পদের অর্থ এইরূপ ব্যাখ্যা করিলে পূর্বোক্ত দোষের সম্ভাবনা থাকে না। কারণ এই ব্যাখ্যানুসারে 'পরং সত্তা মহাবিষয়ত্বাৎ' এই সম্পূর্ণ বাক্যটীর ইহাই অর্থ হইল যে, সত্তা-সামান্যটী 'পর' এই পদের দ্বারা ব্যবহৃত হইবে, যেহেতু উহাতে অধিকস্থানবৃত্তিত্ব আছে। উক্ত প্রয়োগে 'পরপদব্যবহর্তব্যত্ব' সাধ্য এবং 'অধিকস্থানবৃত্তিত্ব' হেতু হওয়ায় হেতু ও সাধ্যের অভেদ হইল না। সুতরাং আচার্য 'পর' পদটীর সহজ অর্থ গ্রহণ না করিয়া পূর্বোক্ত ব্যাখ্যা প্রদর্শন করিয়াছেন।

'মহাবিষয়ত্ব' এই হেতুর দ্বারা সত্তার পরত্বকে প্রতিপাদন করিয়া পরক্ষণেই আচার্য বলিয়াছেন—'এবমন্যত্রাপি' অর্থাৎ অন্যান্য স্থলেও এইরূপই হইবে। তাহার পরে তিনি 'যদ্ যদপেক্ষয়া—' ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা একটী সামান্য নিয়মের উপস্থাপন করিয়া সত্তাকে ঐ নিয়মের দৃষ্টান্ত রাখিয়াছেন। সুতরাং এ স্থলেও স্বাভাবিকভাবে প্রশ্ন হইতে পারে যে, 'এবমন্যত্রাপি' এই কথা বলিয়াই কোন প্রসঙ্গে তিনি উক্ত বিষয়টীর উল্লেখ করিলেন। ইহার উত্তরে আচার্যের গূঢ় অভিপ্রায় নিম্নলিখিতভাবে বর্ণনা করা যাইতে পারে।

মূলকার প্রথমতঃ সত্তা-সামান্যকে 'পর' পদের দ্বারা পরিভাষিত করিয়াছেন এবং উক্ত পরিভাষার হেতু-রূপে মহাবিষয়ত্বের উল্লেখ করিয়াছেন। পরিভাষা রচনায় প্রত্যেক গ্রন্থকারের স্বাতন্ত্র্য আছে। তিনি নিজের ইচ্ছানুসারে কোন একটী কারণ দেখাইয়া পরিভাষা করিতে পারেন। মূলকার প্রথমে তাহাই করিয়াছেন। সুতরাং সত্তাকে 'পর'পদের দ্বারা পরিভাষিত করিবার জন্য হেতুর উল্লেখ করিলেও তদুপযোগী কোন নিয়ম বা দৃষ্টান্তের উপন্যাস করেন নাই।

কিন্তু অন্যান্য স্থলেও যদি কেহ সেই পরিভাষার ব্যবহার করিতে ইচ্ছা করেন, তাহা হইলে তাঁহাকে পরিভাষার হেতু-রূপে যাহা উপন্যস্ত করা হইয়াছে, তদনুসারেই করিতে হইবে। সুতরাং স্থলান্তরে পরিভাষার প্রয়োগে নিয়ম ও দৃষ্টান্তের অপেক্ষা নিশ্চয়ই থাকিবে। এই অভিপ্রায়েই আচার্য দ্রব্যত্ব প্রভৃতি অন্যান্য সামান্য-স্থলে 'পর' এই পরিভাষাটী প্রয়োগের নিয়ামক ব্যাপ্তি ও তৎসাধক দৃষ্টান্তের আশ্রয় লইয়াছেন—(১) যাহা যাহার অপেক্ষায় অধিকদেশবৃত্তি হইবে, তাহা তাহার অপেক্ষায় 'পর'

পদের দ্বারা পরিভাষিত হইবে—ইহাই নিয়ম; এবং (২) পূর্বোক্ত সত্তা-জাতি এই নিয়মের দৃষ্টান্ত। কারণ মূলকার পূর্বেই মহাবিষয়ত্ব-নিবন্ধন 'সত্তা'কে 'পর' পদের দ্বারা পরিভাষিত করিয়াছেন। মূলকারের ঈদৃশ গূঢ় অভিপ্রায় আচার্যের গ্রন্থ হইতে পাওয়া যায়।

ননু সামান্যাদিভ্যো ব্যাবর্তমানা সত্তা যদি স্বাশ্রয়ং তেভ্যো ন ব্যাবর্তয়েদ্ দ্রব্যত্বাদিকমপি ন ব্যাবর্তয়েদ-বিশেষাৎ। ন, সত্তায়া ব্যক্তিমাত্রব্যঙ্গ্যতয়া ব্যঞ্জক-নিয়মাভাবাৎ। বাধকাত্তু সামান্যাদৌ তত্ত্যাগঃ। সামান্যান্তরস্য হি সংস্থানগুণকার্যকারণাদিব্যঙ্গ্যতয়া তেষাঞ্চ নিয়তত্বান্ন সর্বত্রাভিব্যক্তিঃ।

যদি আপত্তি করা যায় যে, সত্তা সামান্য, বিশেষ ও সমবায়ে (এই তিনটী পদার্থে) না থাকায় নিজ আশ্রয়ীভূত পদার্থগুলিকে (অর্থাৎ দ্রব্য, গুণ ও কর্ম এই ত্রিবিধ পদার্থকে) তাহাদের হইতে (অর্থাৎ সামান্যাদি-ত্রয় হইতে) ব্যাবর্তিত না করে, (তাহা হইলে) দ্রব্যত্ব প্রভৃতি (সামান্য) ও (অনুবৃত্তি-স্বভাবই হইবে), ব্যাবর্তক হইবে না; কারণ (সত্তা ও দ্রব্যত্ব প্রভৃতির মধ্যে) কোন বৈলক্ষণ্য নাই (উভয়েই অনুবৃত্ত ও ব্যাবৃত্ত-স্বভাব)। উত্তরে বলা যায় যে, (পূর্বোক্ত আপত্তি সমীচীন) নহে। সত্তাখ্য (সামান্য) ব্যক্তিমাত্রের দ্বারা অভিব্যক্ত হয়; সুতরাং (সত্তার অভিব্যক্তিতে) ব্যঞ্জকের (কোন) নিয়ম নাই। (সত্তা-সামান্য প্রত্যেক ব্যক্তির দ্বারা অভিব্যক্ত হইলেও) বাধক থাকে বলিয়া সামান্যাদিতে (অর্থাৎ সামান্য, বিশেষ ও সমবায় এই পদার্থত্রয় হইতে উহা) পরিত্যক্ত হইয়াছে। অন্য সামান্য (অর্থাৎ সত্তাভিন্ন সামান্য) সংস্থান, গুণ, কার্যকারণভাব প্রভৃতির দ্বারা অভিব্যক্ত হয় এবং অভিব্যঞ্জকগুলি (অর্থাৎ সংস্থানাদি) (দ্রব্যত্বাদি সামান্যের অভিব্যক্তিতে) নিয়ত বলিয়া (তাদৃশ দ্রব্যত্বাদি সামান্য) সর্বত্র (অর্থাৎ প্রত্যেক ব্যক্তিতে) অভিব্যক্ত হয় না।

তর্হি বস্তুস্বরূপমেব সত্তাস্তু। ন চ গোত্বাদ্যভাবেঽপি যদি গৌরিতিপ্রত্যয়ানুবৃত্তিঃ স্বরূপতঃ স্যাৎ, তদাশ্বাদাবপি স্যাদ্ ইত্যনিষ্টাপত্তিরিতি বাচ্যম্। তদনুবৃত্তেস্তদভাবেঽপীষ্টত্বাদিতি।

(সত্তা যদি ব্যক্তিমাত্রের দ্বারা অভিব্যক্ত হয়), তাহা হইলে বস্তুর স্বরূপই সত্তা হউক (অর্থাৎ বস্তুভিন্ন এবং বস্তুতে আশ্রিত সত্তা-রূপ জাতি বা উপাধি স্বীকারের কোন প্রয়োজন নাই)। গোত্বাদির অভাবেও যদি 'গৌঃ' এই আকারে অনুবৃত্ত প্রতীতি বস্তুর স্বরূপবশেই হইয়া থাকে, তাহা হইলে অশ্ব প্রভৃতিতেও তাদৃশ অনুবৃত্ত প্রতীতি হইতে পারিত; তুল্যরূপে যদি সত্তার অভাবেও 'সৎ' 'সৎ' বলিয়া অনুবৃত্ত প্রতীতি বস্তুর স্বরূপতঃই হইতে থাকে, তাহা হইলে সর্বত্রই তাহা হইতে পারিত—এইরূপ অনিষ্টকর আপত্তি হয়, ইহা বলা যাইবে না। কারণ যেখানে সত্তার অভাব আছে, তাদৃশ সামান্যাদিতেও 'সৎ' এইরূপ অনুবৃত্ত প্রত্যয় ইষ্ট (অর্থাৎ হইয়া থাকে।)

'তর্হি বস্তুস্বরূপমেব সত্তাস্তু'—এই গ্রন্থের দ্বারা গ্রন্থকার নিম্নোক্তপ্রকার পূর্বপক্ষের উপস্থাপন করিয়াছেন। সত্তা-নামক কোন অনুগত জাতি বা উপাধি নাই। সকল বস্তুর ইহাই স্বরূপ বা স্বভাব যে, উহারা প্রত্যেকেই সমানভাবে সদ্-রূপে প্রতীয়মান হইয়া থাকে। অতএব উক্ত অনুগত প্রতীতির জন্য সত্তা-নামক কোন অনুগত ধর্ম স্বীকার করিবার প্রয়োজন নাই।

উক্ত পূর্বপক্ষের সমাধানে কেহ কেহ বলেন যে, গোত্বাদি জাতির অস্বীকারে যদি বস্তুর স্বরূপকেই 'ইহা গো' এইরূপ অনুগত প্রতীতির নির্বাহক বলা যায়, তাহা হইলে গোত্ব-জাতি যাহাতে নাই এমন অশ্ব প্রভৃতি প্রাণীগুলিকে লইয়াও উক্ত প্রতীতির অনুবৃত্তি হইতে পারে; কারণ অশ্ব প্রভৃতিরও নিজস্ব স্বরূপ আছে। বাস্তবিকপক্ষে গোত্বের অনাশ্রয় অশ্বাদি ব্যক্তিতে 'ইহা গো' এইরূপ প্রতীতির অনুবৃত্তি দেখা যায় না। সুতরাং গোত্ব-জাতির অস্বীকারে বস্তুর স্বরূপমাত্রের দ্বারা অনুবৃত্ত গোত্ববুদ্ধির উপপত্তি হইতে পারে না। উহার জন্য গোত্ব-জাতি স্বীকার করা

আবশ্যক হয়। তুল্য যুক্তিতে যদি সত্তা-জাতিকে অস্বীকার করিয়া বস্তুসমূহের স্বভাববশতঃই 'সৎ'প্রতীতির অনুবৃত্তি স্বীকার করা যায় তাহা হইলে সর্বত্র বস্তুমাত্রেই 'সৎ' এইরূপ অনুগত প্রতীতির আপত্তি দুর্নিবার হইয়া পড়ে। সৎ-প্রত্যয়ানুগতির যাহা হেতু—অর্থাৎ বস্তুর স্বভাব বা স্বরূপ—তাহা বস্তুমাত্রেই বিদ্যমান আছে। বাস্তবিকপক্ষে বস্তুমাত্রে 'সৎ'প্রতীতি হয় না। সুতরাং উক্ত প্রত্যয়ানুবৃত্তির নিয়ামক-রূপে গোত্বের ন্যায় সত্তা-জাতি স্বীকার করা আবশ্যক। অতএব ইহা কেমন করিয়া বলা যাইতে পারে যে, সত্তা-রূপ অনুগত ধর্ম না থাকিলেও বস্তুর স্বভাববশতঃই 'সৎ' এইরূপ প্রতীতি অনুবৃত্ত হইতে থাকে।

কিন্তু উক্ত সমাধানকে আমরা যুক্তিযুক্ত মনে করি না। তাহার কারণ এই যে, দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিক তুল্য হয় নাই; 'গো' এইরূপ প্রতীতি বস্তুমাত্রেই অনুবৃত্ত হয় না; কিন্তু 'সৎ' এইরূপ প্রতীতি বস্তুমাত্রেই অনুবৃত্ত হইয়া থাকে। সুতরাং গোত্ব-জাতি স্বীকার না করিয়া বস্তুর স্বরূপমাত্র-বলে 'গো' এইরূপ প্রতীতির অনুগম-স্বীকারে সর্বত্র 'গো' এইরূপ প্রতীতি হওয়ার আপত্তি অনভিপ্রেত হইলেও সত্তা-জাতির অস্বীকারে সর্বত্র সত্তা-প্রত্যয়ের অনুবৃত্তি পূর্বপক্ষীর অনভিপ্রেত নহে। তিনি বস্তুমাত্রেই 'সৎ' এইরূপ প্রত্যয়ের অনুবৃত্তি স্বীকার করেন। সুতরাং উক্ত আপত্তি সমীচীন হয় নাই।

ন। প্রত্যয়ানুবৃত্তে র্নিমিত্তমন্তরেণানুপপত্তেঃ। ন চ বিশেষা এব তন্নিমিত্তং লক্ষণমাত্রং বা; সামান্য-মাত্রোচ্ছেদপ্রসঙ্গাৎ। ন হি বিশেষান্ লক্ষণং বা বিহায় ক্বচিৎ সামান্যাভিব্যক্তিরস্তি।

তাহা নহে (অর্থাৎ পূর্বপক্ষের যুক্তি বিচারসহ নহে)। কারণ নিমিত্ত ব্যতিরেকে প্রত্যয়ের অনুবৃত্তি হইতে পারে না। বিশেষ-গুলি অথবা লক্ষণও প্রত্যয়ানুবৃত্তির নিমিত্ত হইতে পারে না। কারণ তাহা হইলে সামান্যমাত্রেরই উচ্ছেদের আপত্তি হইবে। সামান্যের অভিব্যক্তির এমন কোন স্থল নাই, যে স্থলে কোন বিশেষ অথবা কোনও লক্ষণ থাকিবে না।

পূর্বপক্ষী যে সত্তা-জাতি অস্বীকার করিয়া বস্তুর স্বরূপবশতঃই 'সৎ' এইরূপ অনুগত প্রতীতির উপপত্তি হইতে পারে বলিয়া মনে করিয়াছেন, তাহার উত্তরে গ্রন্থকার 'ন, প্রত্যয়ানুবৃত্তের্নিমিত্তমন্তরেণানুপপত্তেঃ...' ইত্যাদি গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন। ইহার অভিপ্রায় এই যে, বস্তুর স্বরূপের দ্বারা কোন প্রতীতিরই অনুগম সম্ভব হয় না। কারণ প্রত্যেক বস্তুরই স্বরূপ ভিন্ন ভিন্ন। বস্তুবিশেষের স্বরূপ বস্তন্তরে থাকে না। সুতরাং প্রতিব্যক্তিবিশ্রান্ত স্বরূপ কিরূপে অনুগত প্রতীতির নিয়ামক হইবে। যাহা নিয়ামক হইবে, উহা সর্বব্যক্তিসাধারণ হওয়া আবশ্যক। এইরূপ হইলে ফলতঃ 'সৎ' এইরূপ প্রত্যয়ের যে বস্তুমাত্রে অনুগতি হয়, তাহার নিয়ামক-রূপে সত্তা-জাতি অবশ্যই প্রমাণিত হইয়া যায়। ঐ জাতি সাক্ষাৎ বা পরম্পরায় ভাব-বস্তুমাত্রে বিদ্যমান আছে। অতএব উহা 'সৎ' এইরূপ প্রতীতির অনুগমের নিয়ামক হইতে পারিবে। ইহাই উত্তর-গ্রন্থের তাৎপর্য বুঝিতে হইবে। অন্যথা আক্ষরিক অর্থমাত্র গ্রহণ করিলে উহার দ্বারা পূর্বপক্ষের নিরাস হয় না। কারণ প্রত্যয়ানুবৃত্তি কারণ ব্যতিরেকে হইতে পারে না—ইহাই উত্তর-গ্রন্থের আক্ষরিক অর্থ। এইরূপমাত্র বলিলে পূর্বপক্ষের নিরাস হয় না। কারণ বিনা কারণে 'সৎ' এইরূপ প্রতীতির অনুবৃত্তি হয়, একথা পূর্বপক্ষী বলেন নাই। তিনি বস্তুর স্বরূপকেই তাদৃশ অনুবৃত্ত প্রতীতির কারণ বলিয়াছেন।

পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে যদি এইরূপ আপত্তি করা যায় যে, পূর্বোক্ত যুক্তিতে সত্তা-জাতি প্রমাণিত হইতে পারে না। কারণ 'প্রত্যয়ের অনুগমক কোন ধর্ম স্বীকার করা আবশ্যক অন্যথা প্রত্যয়ানুগম সম্ভব হইতে পারে না' এই পর্যন্ত সিদ্ধান্তী যাহা বলিয়াছেন তাহা সত্যই। অনুগমক ধর্ম স্বীকার না করিলে বাস্তবিকপক্ষে প্রত্যয়ানুগম উপপন্ন হইতে পারে না। কিন্তু ঐরূপ হইলেও উহার দ্বারা সত্তা-জাতি প্রমাণিত হয় না। সত্তা-জাতি ব্যতিরেকেও দ্রব্যত্ব প্রভৃতি 'সামান্য-বিশেষ' গুলির অথবা দ্রব্যত্ব প্রভৃতির অভিব্যঞ্জক লক্ষণগুলির দ্বারা 'সৎ' এইরূপ প্রতীতির অনুগম করা যাইতে পারে। এই সামান্য-বিশেষগুলি অথবা লক্ষণগুলির দ্বারা যদি 'সৎ' এইরূপ প্রতীতির অনুগম করা সম্ভব হয় তাহা হইলে ঐ অনুগত প্রতীতির অন্যথা-নুপপত্তিমূলে সত্তা-জাতি সিদ্ধ হইতে পারে না।

উত্তরে বলা যায় যে, পূর্বপক্ষীর আপত্তি সমীচীন হয় নাই। কারণ পূর্বপক্ষোক্ত প্রণালীতে প্রত্যয়ের অনুগম সমর্থন করিলে সামান্যমাত্রেরই উচ্ছেদ হইয়া যাইবে। অর্থাৎ পূর্বপক্ষী যে দ্রব্যত্ব প্রভৃতি সামান্য-বিশেষ স্বীকার করিয়াছেন, তাহাও তাঁহারই কথিত যুক্তিতে খণ্ডিত হইয়া যাইবে। তিনি 'এইগুলি দ্রব্য' এইরূপ অনুগত প্রতীতির অনুরোধে সর্বদ্রব্যসাধারণ দ্রব্যত্ব-রূপ সামান্য-বিশেষ স্বীকার করিয়াছেন। উক্ত স্থলে দ্রব্যের যাহা সামান্য-লক্ষণ হইবে—গুণাশ্রয়ত্ব বা সমবায়িকারণত্ব—তাহার দ্বারাই 'দ্রব্য' এইরূপ প্রতীতির অনুগম সম্ভব হইয়া যাইবে। অতএব ঐরূপ অনুগত প্রতীতির অন্যথানুপপত্তির দ্বারা আর দ্রব্যত্ব-জাতি সিদ্ধ হইতে পারিবে না। পূর্বোক্ত রীতিতে ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি জাতিও খণ্ডিত হইয়া যাইবে। কারণ ঘটত্ব-জাতির অভিব্যঞ্জক যে কম্বুগ্রীবাদিমত্ত্ব-রূপ লক্ষণ তাহার দ্বারাই অনুগত প্রতীতির উপপত্তি হইবে। যাহাতে কোন বিশেষ অথবা লক্ষণ থাকে না সে স্থলে জাতির অভিব্যক্তি হয় না। সুতরাং পূর্বপক্ষী যাহা বলিয়াছেন, তাহা তাঁহার সিদ্ধান্তের বিরোধী কথা হইয়া পড়িয়াছে।

পূর্বপক্ষের খণ্ডনে যাহা বলা হইল, তাহাতে সহজেই এইরূপ বিরুদ্ধ চিন্তা আসিয়া উপস্থিত হয় যে, উক্ত প্রণালীতে পূর্বপক্ষ-খণ্ডনের তাৎপর্য কি। কারণ পূর্বপক্ষী যাহা বলিয়াছেন তাহাতে 'সৎ' এইরূপ প্রতীতির অনুগমই সম্ভব হইবে না। যেহেতু তিনি বলিয়াছেন যে, সামান্য-বিশেষ অথবা তাহার অভিব্যঞ্জক লক্ষণগুলি 'সৎ' এইরূপ অনুগত প্রতীতির নিয়ামক হইবে। উহারা যদি দ্রব্যাদি সমবায়ান্ত ভাব-পদার্থের সাধারণ ধর্ম হইত তাহা হইলেই তাহাদের দ্বারা উক্ত অনুগত প্রত্যয়ের নির্বাহ করা যাইতে পারিত। বাস্তবিকপক্ষে উহারা সর্বসাধারণ ধর্ম ই হয় নাই। অতএব উহারা 'সৎ'-এইরূপ প্রতীতির অনুগম করিতে পারে না। সুতরাং পূর্বপক্ষীর আপত্তি সমীচীন হয় নাই। এই প্রণালীতে পূর্বপক্ষের আপত্তি খণ্ডন করা সম্ভব হইলেও গ্রন্থকার অন্য প্রণালীতে কেন উহার নিরসন করিলেন। উত্তরে বলা যায় যে, সাক্ষাৎ অথবা একার্থসমবায়-রূপ পরম্পরা-সম্বন্ধে উক্ত সামান্য-বিশেষগুলি বা লক্ষণগুলি সর্বভাবসাধারণ হইয়া গিয়াছে। সিদ্ধান্তে সত্তাকেও এইভাবেই সর্বসাধারণ করা হইয়াছে; অন্যথা সত্তাও সর্বসাধারণ হইবে না। সুতরাং গ্রন্থকার পূর্বোক্ত প্রণালীতে পূর্বপক্ষের খণ্ডনে প্রবৃত্ত হইয়াছেন।

কথং তর্হি সামান্যাদৌ তৎ সদিতি প্রত্যয়ঃ। সত্ত্বৈকার্থসমবায়াৎ। গুণাদিষু সংখ্যাদিপ্রত্যয়বৎ। অভাবেঽপি তর্হি স্যাদিতি চেন্ন। তস্য সদ্বিরুদ্ধতয়ৈব প্রতীতেরিতি।

তাহা হইলেও (অর্থাৎ সত্তা-জাতি স্বীকার করিলেও) কেমন করিয়া সামান্য প্রভৃতিতে 'উহা সৎ' এইরূপ প্রতীতি হইতে পারে। (উক্ত আপত্তি সমীচীন হয় নাই) কারণ গুণাদিতে সংখ্যাদি-প্রতীতির নির্বাহক গুণাদির সহিত সংখ্যাদির একার্থসমবায়ের ন্যায় সামান্যাদিতেও সত্তার একার্থসমবায় বিদ্যমান আছে। (পুনরায় যদি আপত্তি করা যায় যে,) তাহা হইলে অভাবেও 'সৎ' এইরূপ প্রতীতি হউক। উত্তরে বলা যায় যে, (তাহা হইবে) না; (কারণ) অভাব সদ্বিরোধী বলিয়াই প্রতীত হইয়া থাকে।

গুণাদি পদার্থ নির্গুণ; সুতরাং উহাতে সংখ্যাদি গুণ থাকিতে পারে না। অথচ উহাতে সংখ্যার প্রতীতি হয়। একটী রূপ, চতুর্বিংশতি গুণ এইভাবে প্রতিনিয়তই লোকতঃ ও শাস্ত্রতঃ গুণাদিতে সংখ্যা প্রতীত হইয়া থাকে। সুতরাং উক্ত প্রতীতির উপপত্তি এইভাবে করিতে হইবে যে, যদিও রূপাদি গুণে সাক্ষাৎ-সম্বন্ধে সংখ্যা নাই ইহা সত্য, তথাপি একার্থসমবায়-সম্বন্ধে রূপাদি গুণগুলি একত্বাদি সংখ্যার সম্বন্ধী হইয়া থাকে। এই স্বাশ্রয়াশ্রিতত্ব-রূপ একার্থসমবায়কে অবলম্বন করিয়াই একটী রূপ, চতুর্বিংশতি গুণ ইত্যাদি প্রতীতি হইয়া থাকে। ইহাকে দৃষ্টান্ত করিয়াই গ্রন্থকার সামান্যাদিতে সত্তা-প্রতীতির উপপাদন করিয়াছেন। সামান্যাদিতে সত্তা সমবায়-রূপ সাক্ষাৎ-সম্বন্ধে না থাকিলেও উহারা একার্থসমবায় অর্থাৎ স্বাশ্রয়াশ্রিতত্ব-রূপ পরম্পরা-সম্বন্ধে সত্তা-জাতির সম্বন্ধী হইয়া থাকে। এই কারণেই সামান্যাদিতেও 'সৎ' এইরূপ প্রতীতির অনুবৃত্তি হইবে। রূপাদি গুণে যে সংখ্যার একার্থসমবায় আছে ইহা আমরা অনায়াসেই বুঝিতে পারি। কারণ রূপাদি গুণের আশ্রয় ঘট, পট প্রভৃতি দ্রব্য-পদার্থে একত্বাদি-রূপ সংখ্যা বস্তুতঃই সমবায়-সম্বন্ধে থাকে। সুতরাং ঘটপটাদি দ্রব্যে একত্ব-সংখ্যা ও নীলপীতাদি-রূপ ইহারা উভয়ে সমবেত থাকে বলিয়া শাস্ত্রে উহাদিগকে একার্থসমবেত অর্থাৎ এক অধিকরণে

সমবেত বলে। সংখ্যার ন্যায় সত্তা-জাতিও ঘটত্বাদি-জাতির সহিত একার্থে সমবেত হইয়া থাকে। কারণ ঘটে সত্তা ও ঘটত্ব ইহারা উভয়েই সমবায়-সম্বন্ধে বিদ্যমান আছে।

দ্রব্যত্বাদ্যপরং, সত্তাপেক্ষয়াল্পবিষয়ত্বাৎ। 'তচ্চে'তি চস্তুর্থঃ। অপিঃ সমুচ্চয়ে। অনুবৃত্তে হে্তুত্বাদিতি হেতুমনুকর্ষতি। সত্তায়ামন্ত্যেষু চ একৈকনিমিত্তবশাদ্ একৈকা সংজ্ঞা। ইহ তু নিমিত্তদ্বয়সমাবেশাৎ সংজ্ঞাদ্বয়সমাবেশ ইত্যর্থঃ। তদ্ব্যুৎপাদনপ্রয়োজনং সাধর্ম্যাদৌ ভবিষ্যতীতি।

দ্রব্যত্ব প্রভৃতিকে অপর (অর্থাৎ অপর-সামান্য বলিয়া বুঝিতে হইবে); কারণ সত্তা (নামক পর-সামান্য) হইতে ইহারা অল্প স্থানে থাকে। (পরমমূলস্থ) "তচ্চ" এই 'চ'-কারটী 'তু'কারের অর্থে ব্যবহৃত হইয়াছে ('সমুচ্চয়' অর্থে নহে)। (এবং "ব্যাবৃত্তেরপি" এই স্থলে) 'অপি' শব্দ সমুচ্চয়ার্থে প্রযুক্ত হইয়াছে। "অনুবৃত্তেহে্তুত্বাৎ" এই গ্রন্থের দ্বারা 'অনুবৃত্তি'র হেতুত্ব সংগৃহীত হইয়াছে (ভাবার্থ এই যে, অপরসামান্য ব্যাবৃত্তি ও অনুবৃত্তি এই উভয়েরই হেতু)। সত্তা এবং অন্ত্যগুলির এক একটীমাত্র কারণবশতঃ কেবল এক একটী করিয়াই সংজ্ঞা হইয়া থাকে (অর্থাৎ কেবল অনুবৃত্তি করে বলিয়া সত্তার 'পরসামান্য' এই সংজ্ঞা এবং কেবল ব্যাবৃত্তি করে বলিয়া অন্ত্যগুলির 'বিশেষ' এই সংজ্ঞা)। কিন্তু প্রকৃতস্থলে (অর্থাৎ দ্রব্যত্ব প্রভৃতি স্থলে) দুইটী কারণ থাকায় দুইটী সংজ্ঞার সমাবেশ হইবে—ইহাই অর্থ (অর্থাৎ অনুবৃত্তি ও ব্যাবৃত্তি এই দুইটি সংজ্ঞাই হইবে)। উহাদের ব্যুৎপাদনের প্রয়োজন সাধর্ম্যাদি-প্রসঙ্গে বিবেচিত হইবে।

বিশেষানাহ—নিত্যেতি। বহুবচনেনানন্ত্যং লক্ষয়তি। তে কে? অন্ত্যাঃ। অন্তে অবসানে ভবন্তি সন্তীতি যাবৎ। যেভ্যোঽপরে বিশেষা ন সন্তীত্যর্থঃ।

সামান্যরূপেভ্যো বিশেষেভ্যোঽপরে গুণাদয়ো বিশেষাঃ সন্তি। এভ্যস্তু নাপরে কিন্ত্বেষ্বেব বৈশিষ্ট্যং সমাপ্যতে। ক্ব তে বর্তন্ত ইত্যত উক্তং "নিত্যে"তি[১]। অয়মর্থঃ। অনিত্যদ্রব্যেষু তাবদাশ্রয়াদিভিরেব বিশিষ্ট-বুদ্ধিরুপপন্নেতি ততোঽধিকবিশেষেষু প্রমাণাভাবঃ। নিত্যেষু তু দ্রব্যেষু আশ্রয়রহিতেষু সমানজাতীয়েষু সমানগুণকর্মসু চ ভবিতব্যং ব্যাবর্তকেন কেনচিদ্ধর্মেণ ব্যাবৃত্তত্বাৎ। ন চৈবং গুণাদিষ্বপি তৎকল্পনাবকাশঃ। আশ্রয়বিশেষৈণৈব তদ্ব্যাবৃত্ত্যুপপত্তেরিতি প্রমাণ-সূচনম্। তথা চ বক্ষ্যতে। ননু সামান্যান্যেব কানিচিৎ তথা ভবিষ্যন্তি গুণা বা, কিং পদার্থান্তরকল্পনয়েত্যত আহ। "তে চে"তি। চস্ত্বর্থঃ। অয়মর্থঃ। তে পুনর্যদ্যে-কৈকব্যক্তিবৃত্তয়ঃ কথং সামান্যরূপাঃ। অনেকব্যক্তি-বৃত্তিত্বে চ কথমত্যন্তব্যাবৃত্তিবুদ্ধিহেতবঃ। গুণা অপি ভবন্তঃ যদি সামান্যবন্তঃ স্যুস্তথাপ্যত্যন্তব্যাবৃত্তিহেতুত্বং ব্যাহন্যেত। ততো নিঃসামান্যাস্তথা চ গুণত্বব্যাঘাতঃ। তস্মাদস্ত্যব্যপদেশাদ্ ব্যাবৃত্তিবুদ্ধেরেব হেতুত্বাদ্বি-শেষা এব বিশেষা নান্যত্রান্তর্ভূতা ইতি। এতেন একদ্রব্যাঃ স্বরূপসন্ত ইতি লক্ষণং সূচিতমিতি। এবঞ্চ সতি নিঃসামান্যত্বেঽপি বিশেষোঽয়ং বিশেষোঽয়মি-ত্যনুগতব্যবহার উপাধের্লক্ষণশ্চোপাধিরধ্যবসেয় ইতি।

"নিত্য" ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা 'বিশেষ'গুলির স্বরূপ বলা হইয়াছে। 'বিশেষ' এই পদের উত্তর বহুবচন-বিভক্তির তাৎপর্য এই যে, 'বিশেষ'গুলি অনন্ত (অর্থাৎ জগতে যতগুলি নিত্য দ্রব্য আছে, বিশেষ তৎসংখ্যক)। এই বিশেষগুলি কাহারা? (ইহার উত্তরে বলিতেছেন) (উহারা) অন্ত্য। (যাহারা) অন্তে (অর্থাৎ) শেষে হয় অর্থাৎ থাকে (তাহারা অন্ত্য)। যাহাদের হইতে অপর

১ নিত্যদ্রব্যবৃত্তয়োঽন্ত্যা বিশেষাঃ। তে খল্বত্যন্তব্যাবৃত্তিহেতুত্বাদ্বিশেষা এব। প্র. পা. পৃঃ ৫

বিশেষ হয় না (তাহারাই অন্ত্য)—ইহাই অর্থ। যে বিশেষগুলি সামান্য-রূপ তাহাদের হইতে অপর গুণাদি-রূপ বিশেষ থাকে (অতএব তাহারা অন্ত্য অর্থাৎ চরম বিশেষ হইল না)। কিন্তু ইহারা (অর্থাৎ অন্ত্য বিশেষগুলি) হইতে অপর কোন (গুণাদি-রূপ) বিশেষ নাই; কিন্তু ঐগুলিতেই বিশেষ বিশ্রান্ত হইয়াছে। কোন্ অধিকরণে তাহারা (বিশেষগুলি) আশ্রিত হয়? (এই জিজ্ঞাসার উত্তরে) "নিত্য" ইত্যাদি গ্রন্থের অবতারণা করা হইয়াছে। অনিত্য দ্রব্যের স্থলে (অর্থাৎ দ্ব্যণুকাদি-স্থলে) আশ্রয়াদির দ্বারা (অর্থাৎ পরমাণু প্রভৃতির দ্বারা) বিশিষ্ট বুদ্ধি উপপন্ন হয়। কিন্তু তাদৃশ আশ্রয়াদি হইতে অধিকতর কোনও বিশেষ ঐ স্থলে প্রমাণসিদ্ধ নাই। কিন্তু আশ্রয়রহিত, সমানজাতীয় এবং সমানগুণ-কর্মবিশিষ্ট নিত্য-ধর্মগুলির কোন ভেদক ধর্ম অবশ্যই থাকিবে। (যেহেতু তাহারাও প্রত্যেকে পরস্পর পরস্পর হইতে ব্যাবৃত্ত আছে।) গুণাদিতেও বিশেষ-কল্পনার অবকাশ আছে, ইহা বলা যায় না (অর্থাৎ নিত্য দ্রব্যে যেরূপ বিশেষ-কল্পনার অবকাশ আছে সেইরূপ গুণাদিতেও বিশেষ-কল্পনার অবকাশ আছে, ইহা বলা যায় না)। কারণ আশ্রয়বিশেষের দ্বারাই উহাদের (অর্থাৎ গুণাদির) ব্যাবৃত্তি (অর্থাৎ ব্যক্তিগত ভেদ) উপপন্ন আছে। ইহার দ্বারা বিশেষে প্রমাণও সূচিত হইয়াছে (অর্থাৎ নিত্য দ্রব্যগুলির ব্যক্তিগত ভেদের অনুপপত্তিমূলেই বিশেষ প্রমাণিত হয় বলিয়া বুঝিতে হইবে)। ইহা পরে বলা যাইবে। (যদি বলা যায় যে) কতকগুলি সামান্য বা গুণ ঐরূপ হইবে (অর্থাৎ নিত্য দ্রব্যের ব্যাক্তগত ভেদের উপপাদন করিবে); সুতরাং (বিশেষ-রূপ) পদার্থান্তর কল্পনা করিবার প্রয়োজন নাই। এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে "তে চ" ইত্যাদি গ্রন্থের উপন্যাস করা হইয়াছে। চ-কারটী 'তু'র অর্থে (অর্থাৎ 'কিন্তু' এই অর্থে) প্রযুক্ত হইয়াছে। ভাবার্থ এই যে, ঐ বিশেষগুলি যদি প্রত্যেকব্যক্তিবিশ্রান্ত হয় তাহা হইলে উহারা

কেমন করিয়া সামান্যাত্মক হইবে। আর যদি উহারা অনেক ব্যক্তিতে বর্তমান থাকে তাহা হইলে কেমন করিয়া অত্যন্তব্যাবৃত্তি-বুদ্ধির হেতু হইবে। গুণ হইয়া যদি সামান্যবিশিষ্ট হয় তাহা হইলে অত্যন্ত-ব্যাবৃত্তির হেতুত্ব ব্যাহতই হইবে। অতএব তাহারা (অর্থাৎ অত্যন্ত-ব্যাবৃত্তির হেতুগুলি) সামান্যরহিত হইবে এবং ঐরূপ হইলে উহাদের গুণত্ব ব্যাহত হইয়া যাইবে (কারণ সামান্যরহিত পদার্থ গুণে অন্তর্ভুক্ত হইতে পারে না)। অতএব 'অন্ত্য' এই ব্যপদেশ-হেতু (অর্থাৎ 'অন্ত্য' এই পদের দ্বারা ব্যবহৃত হওয়ায়) (উহারা) ব্যাবৃত্তি-বুদ্ধিরই কারণ হইবে। সুতরাং বিশেষই (অর্থাৎ বিশেষকই) হইবে এবং বিশেষ অন্যত্র অন্তর্ভুক্ত হইবে না। ইহার দ্বারা (বিশেষগুলি) 'একদ্রব্য-(মাত্র-) বৃত্তি ও স্বরূপতঃই সৎ (অর্থাৎ সত্তা-রূপ জাতির আশ্রয়-রূপে সৎ নহে)' এইরূপ (বিশেষের) লক্ষণ সূচিত হইল। এইরূপে সামান্যবর্জিত হইলেও বিশেষগুলির 'ইহা বিশেষ, ইহা বিশেষ' এইরূপ অনুগত ব্যবহার উপাধিবশতঃই হইয়া থাকে; এবং (বিশেষের) লক্ষণটীকেই (সেই) উপাধি বলিয়া জানিতে হইবে।

মূলে বিশেষের লক্ষণের সূচনা করা হইয়াছে। সুতরাং প্রকাশকার ব্যাখ্যাতে উক্ত লক্ষণটীকে' নিম্নলিখিতরূপে উপস্থাপিত করিয়াছেন—'নিঃসামান্যত্বে সতি একদ্রব্যমাত্রবৃত্তিত্বম্', অর্থাৎ নিঃসামান্য হইয়া যাহারা একটীমাত্র দ্রব্যে থাকে, উহারাই বিশেষ-পদার্থ। লক্ষণে যে 'একদ্রব্যমাত্রবৃত্তিত্বম্' বলা হইয়াছে উহার অর্থ 'একদ্রব্যমাত্রসমবেতত্বম্'। সুতরাং 'নিঃসামান্যতে সতি একদ্রব্যমাত্র-সমবেতত্বম্'—ইহাই বিশেষের নিষ্কৃষ্ট লক্ষণ হইবে; অর্থাৎ যাহারা সামান্যবর্জিত হইয়া কেবল একটী দ্রব্যে সমবায়-সম্বন্ধে থাকে, উহারাই বিশেষ-পদার্থ। এক্ষণে আমরা পরীক্ষা করিয়া দেখিব যে, এই লক্ষণটী বিশেষ-পদার্থে কেমন করিয়া সঙ্গত হয়।

নিত্য দ্রব্যগুলিকে অর্থাৎ পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণু, আকাশ, কাল, দিক্, আত্মা ও মন এই দ্রব্যগুলিকে বিশেষ-পদার্থের আশ্রয় বলা হইয়াছে।

সুতরাং অনিত্য দ্রব্য বা গুণাদিতে যে বিশেষ থাকে না, ইহা আমরা অর্থতঃ পাইতেছি। ইহার অভিপ্রায় এই যে, বিশেষ-পদার্থ প্রত্যক্ষসিদ্ধ নহে। উহা অনুমানের দ্বারা প্রমাণিত হইয়া থাকে। প্রকারান্তরে অর্থাৎ বিশেষব্যতীত অন্য পদার্থের দ্বারা নিত্য দ্রব্যগুলির যে পরস্পর ব্যক্তিগত ভেদ আছে তাহার উপপত্তি করা যায় না। সুতরাং ঐ ভেদ বা ব্যাবৃত্তির অনুপপত্তিবশতঃই প্রত্যেক নিত্য দ্রব্যে আশ্রিত বিভিন্ন বিশেষ-নামক পদার্থান্তর স্বীকার করিতে হয়। জাতির দ্বারা যে ব্যক্তিগত ভেদ উপপাদন করা যায় না, ইহা অনায়াসেই বুঝা যায়। কারণ জাতি হইলে উহা নিশ্চয়ই একাধিক আশ্রয়ে বর্তমান থাকিবে। বিভিন্ন পরমাণুর যে নীলত্ব, পীতত্ব প্রভৃতি রূপ বা মধুরত্ব, তিক্তত্ব প্রভৃতি রস ইহারা কেহই একাধিক ব্যক্তিতে থাকে না। সুতরাং একটী পরমাণুর যে নীলত্ব-রূপ তাহা অন্য পরমাণুতে না থাকায় ঐ রূপ-ব্যক্তিটীর দ্বারা তাহার আশ্রিত পরমাণু-ব্যক্তিটী অবশ্যই অবশিষ্ট সমুদায় পদার্থ হইতে ব্যাবর্তিত হইতে পারে। এইরূপ মাধুর্যাদি রসের দ্বারা অথবা স্পর্শের দ্বারা পার্থিবাদি পরমাণুগুলির ব্যক্তিগত ভেদ উপপন্ন হইতে পারে। সিদ্ধান্তে আকাশকে সজাতীয়-দ্বিতীয়-রহিত বলা হইয়াছে। সুতরাং তদীয় শব্দ-গুণ পদার্থান্তরে না থাকায় উহা অবশ্যই আকাশকে অন্য সমুদায় পদার্থ হইতে ব্যাবৃত্ত করিতে সমর্থ হইবে। যদিও কালভিন্ন আকাশাদি দ্রব্যেরও পরমমহত্ত্ব-পরিমাণ আছে সত্য, তথাপি ঐ পরিমাণ-ব্যক্তিগুলির কোনটাই একাধিক স্থানে না থাকায় প্রত্যেকটী পরমমহত্ত্ব-পরিমাণকে গ্রহণ করিয়া তাহার দ্বারা কাল বা দিক্‌কে আমরা পদার্থান্তর হইতে ব্যাবর্তিত বলিয়া বুঝিতে পারি। যদিও আত্মা শরীরভেদে ভিন্ন ভিন্ন এবং প্রত্যেক আত্মাই চেতন, তাহা হইলেও একটী আত্মায় যে চৈতন্যগুণ আছে তাহা অন্য আত্মাতে না থাকায় ঐ বিভিন্ন জ্ঞানব্যক্তিগুলিকে অবলম্বন করিয়াও আমরা প্রত্যেক আত্মারই পদার্থান্তর হইতে ব্যাবৃত্তির উপপত্তি করিতে পারি। অতএব ঐ সকল নিত্য দ্রব্যের যে পরস্পর ব্যাবৃত্তি তাহা পূর্বোক্ত প্রণালীতে গুণের দ্বারাই সম্ভব হওয়ায় উহা অন্যথা উপপন্ন হইয়া যায়। সুতরাং ইহা কিরূপে বলা যাইতে পারে যে, নিত্য দ্রব্যগুলির ব্যক্তিগত ব্যাবৃত্তি অন্যথানুপপত্তিমূলে বিশেষ-নামক পদার্থান্তর প্রমাণিত করে।

ইহার উত্তরে গ্রন্থকার বলিয়াছেন যে, উক্ত প্রণালীতে রূপরসাদি গুণের দ্বারা প্রদর্শিত ব্যাবৃত্তির উপপত্তি হইতে পারে না। কারণ নীলপীতাদি গুণব্যক্তিগুলি প্রত্যেকে যদিও একাধিক স্থানে থাকে না ইহা সত্য, তথাপি নীলত্বাদি জাতির দ্বারা উহারা সংগৃহীত হইয়া থাকে। সুতরাং সংগৃহীত নীলরূপ লইয়া একাধিক স্থানে নীলরূপবত্তার প্রতীতি আমাদের প্রতিদিনই হইয়া থাকে। অতএব উক্ত প্রণালীতে পরমাণু প্রভৃতি নিত্য দ্রব্যগুলির ব্যক্তিগত ব্যাবৃত্তি উপপন্ন হইতে পারে না। পরমমহত্ত্ব-পরিমাণ বা জ্ঞানাদি সম্বন্ধেও উক্ত যুক্তিই প্রযুক্ত হইবে। এজন্য উহারাও নিজ নিজ আশ্রয়ের ব্যক্তিগত ভেদ উপপন্ন করিতে পারিবে না। অতএব অন্যপ্রকারে নিত্য দ্রব্যগুলির ব্যক্তিগত ব্যাবৃত্তি উপপন্ন হইল না। বিশেষ-পদার্থগুলি নিঃসামান্য হওয়ায় কোনও সামান্য-ধর্মের দ্বারা উহারা অনুগত বা সংগৃহীত হইবে না। এবং উহারা প্রত্যেকেই নিত্য দ্রব্যে ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় ব্যাবৃত্তির উপপাদনে সমর্থ হইবে।

কেহ কেহ যদি এইরূপ আশঙ্কা করেন যে, 'পৃথক্ত্ব' নামে একটী গুণ বৈশেষিক সিদ্ধান্তে স্বীকৃত হইয়াছে। উহা সমুদায় পদার্থান্তর হইতে একটী পদার্থকে পৃথক্ করিয়া রাখে। সুতরাং উহার দ্বারা যখন পূর্বোক্ত ব্যাবৃত্তির উপপত্তি হইয়া যায়, তখন বিশেষ-নামক পদার্থান্তর কিরূপে প্রমাণিত হইবে। তাহা হইলেও উত্তরে আমরা বলিব যে, একটী পরমাণুকে অবধি করিয়া যে পৃথক্ত্ব আছে তাহা উক্ত পরমাণু-ভিন্ন সমুদায় পদার্থে সমানভাবে বিদ্যমান থাকায় নিজ হইতে অপর পরমাণুগুলির ভেদের উপপাদন করিতে পারিলেও উক্ত পরমাণুভিন্ন যে অসংখ্য পরমাণু রহিয়াছে তাহাদের ব্যক্তিগত ভেদ উহার দ্বারা উপপন্ন হইবে না। আরও কথা এই যে, পৃথক্ত্বত্বের দ্বারা সকল পৃথক্ত্বগুলি অনুগত হইয়া যাইবে। অতএব উহাও পূর্বোক্ত যুক্তিতেই অত্যন্তব্যাবৃত্তি-বুদ্ধির নিয়ামক হইতে পারিবে না।

লক্ষণে নিঃসামান্যত্ব-রূপ বিশেষণাংশটী না দিলে ঐ লক্ষণটী রূপরসাদি গুণ ও ক্রিয়াতে অতিব্যাপ্ত হইবে। কারণ ঐ অংশটী না থাকিলে একদ্রব্য-মাত্রসমবেতত্বই ফলতঃ বিশেষের লক্ষণ হইবে। রূপরসাদি গুণগুলির প্রত্যেকেই একটীমাত্র দ্রব্যে সমবেত হয়। একটী ঘটব্যক্তির রূপ অপর একটী ঘটব্যক্তিতে থাকে না; এবং দ্বিতীয় ঘটব্যক্তির রূপও প্রথম ঘটব্যক্তিতে

থাকে না। রসাদি-সম্বন্ধেও এই একই কথা। সুতরাং ঘটব্যক্তিবিশেষে যে রূপ থাকে, উহা একটীমাত্র দ্রব্যেই সমবায়-সম্বন্ধে থাকায় এবং তুল্য যুক্তিতে বিভিন্ন ক্রিয়াগুলিও প্রত্যেকে নিজ নিজ আশ্রয়ীভূত একটীমাত্র দ্রব্যে সমবায়-সম্বন্ধে থাকায় একদ্রব্যমাত্রসমবেতত্ব-রূপ লক্ষণটি রূপরসাদি গুণে ও গমনাদি ক্রিয়াতে অতিব্যাপ্ত হইয়া পড়িবে। ঈদৃশ অতিব্যাপ্তির নিরাকরণের জন্য লক্ষণে নিঃসামান্যত্ব-রূপ বিশেষণটী প্রদত্ত হইয়াছে। উক্ত বিশেষণটী প্রদত্ত হইলে আর পূর্বোক্ত অতিব্যাপ্তির সম্ভাবনা রহিল না। কারণ রূপরসাদি গুণ বা ক্রিয়া সামান্যবর্জিত হয় না, কিন্তু উহাতে সামান্য থাকে।

এক্ষণে দেখা যাউক, নিঃসামান্যত্বই যদি বিশেষের লক্ষণ হয় এবং একদ্রব্য-মাত্রসমবেতত্ব-রূপ বিশেষ্যাংশটীকে যদি পরিত্যাগ করা যায়, তাহা হইলে লক্ষণটী পর্যাপ্ত হইবে কি না। একদ্রব্যমাত্রসমবেতত্ব-রূপ অংশটীকে পরিত্যাগ করিলে লক্ষণটী ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি জাতিতে, সমবায়ে ও অভাবে অতিব্যাপ্ত হইয়া যাইবে। কারণ আমরা পূর্বেই জানিয়াছি যে, সামান্য সামান্যাদিতে থাকে না। সুতরাং নিঃসামান্যত্বমাত্রই বিশেষের লক্ষণ হইলে ঐ লক্ষণটী যে কোন জাতি, সমবায় বা অভাবে অতিব্যাপ্ত হইবে। একদ্রব্যমাত্র-সমবেতত্ব-রূপ বিশেষ্যাংশটী প্রদত্ত হইলে আর উক্ত অতিব্যাপ্তি হইবে না। কারণ এমন কোন জাতি নাই যাহা একটীমাত্র দ্রব্যে সমবায়সম্বন্ধে থাকে। একাধিক আশ্রয়ে সমবেত হওয়া যে জাতির স্বভাব, ইহা আমরা পূর্বেই জানিয়াছি। সমবায় বা অভাব, ইহাদের কেহই সমবায়সম্বন্ধে থাকে না। সুতরাং একদ্রব্য-মাত্রসমবেতত্বটী জাতি, সমবায় এবং অভাবে না থাকায় পূর্বোক্ত অতিব্যাপ্তি-দোষ হইবে না।

'একদ্রব্যমাত্রসমবেতত্ব' এই স্থলে যদি একদ্রব্যমাত্রবৃত্তিত্বকে বিশেষ্যাংশ বলিয়া গ্রহণ করা যায়, তাহা হইলে আকাশত্ব প্রভৃতিতে লক্ষণটী অতিব্যাপ্ত হইয়া যাইবে। কারণ আকাশত্ব-রূপ ধর্মটী নিঃসামান্য ও উহা একটীমাত্র আকাশ-রূপ দ্রব্যে থাকে। কিন্তু একদ্রব্যমাত্রবৃত্তিত্বের স্থলে একদ্রব্যমাত্রসমবেতত্ব বলিলে পূর্বোক্ত অতিব্যাপ্তি হইবে না। কারণ আকাশত্ব সমবায়সম্বন্ধে আকাশে থাকে না, স্বরূপ-সম্বন্ধে থাকে।

'একদ্রব্যমাত্রসমবেতত্ব' এই স্থলে 'মাত্র' এই পদটীকে পরিহার করিয়া যদি একদ্রব্যসমবেতত্বকে বিশেষ্য করা হয়, তাহা হইলেও অতিব্যাপ্তির

সম্ভাবনা থাকিবে। কারণ লক্ষণটী ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি জাতিতে অতিব্যাপ্ত হইয়া যাইবে। ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি জাতিগুলি নিঃসামান্য তো বটেই; এবং ঘটব্যক্তি প্রভৃতি এক একটী দ্রব্যেও উহারা সমবায়-সম্বন্ধে থাকে। লক্ষণে 'মাত্র'পদটী দিলে আর উক্ত অতিব্যাপ্তির সম্ভাবনা থাকিবে না। কারণ ঐ জাতিগুলি কেবল একটী ব্যক্তিতেই থাকে, এমন নহে—অন্য ব্যক্তিতেও থাকে।

এ স্থলে দ্রষ্টব্য এই যে, লক্ষণবাক্যে 'দ্রব্য' এই পদটীর প্রক্ষেপ না করিয়া 'ব্যক্তি' এই পদটীর প্রয়োগ করিলেও কোনরূপ অনুপপত্তি হইবে না। কারণ প্রকৃতস্থলে দ্রব্যত্ব-রূপে দ্রব্যের প্রবেশ নাই। সুতরাং 'নিঃসামান্যত্বে সতি এক-ব্যক্তিমাত্রসমবেতত্বম্'—ইহাই বিশেষের লক্ষণ হইবে। তবে বিশেষগুলি বাস্তবিক-পক্ষে দ্রব্যেই থাকে। সুতরাং লক্ষণবাক্যে 'দ্রব্য'পদের প্রয়োগ স্পষ্টার্থমাত্র—ইহাই বুঝিতে হইবে।

প্রসঙ্গক্রমে ইহা উল্লেখযোগ্য যে, প্রকাশকার বিশেষ-পদার্থের যে লক্ষণ করিয়াছেন, তাহা অপেক্ষা সংক্ষিপ্ততর লক্ষণ করা সম্ভব। 'জাতিজাতিমদ্‌ভিন্নত্বে সতি সমবেতত্বম্' এইরূপেও বিশেষের লক্ষণ করা যাইতে পারে।

পূর্বে বলা হইয়াছে যে, বিশেষ নিঃসামান্য। সুতরাং আশঙ্কা হইতে পারে যে, এইরূপ হইলে বিশেষের অনুগত ব্যবহার কিরূপে উপপাদন করা যাইতে পারে। পূর্বপক্ষীর ঐ আশঙ্কার আশ্রয় এইরূপ: প্রত্যেকটী সাস্নাদিযুক্ত পদার্থে 'ইহা গো', 'ইহা গো' এইরূপ অনুগত ব্যবহার হইয়া থাকে। তাদৃশ অনুগত ব্যবহারের উপপত্তি সাধন করিবার জন্য প্রত্যেকটী সাস্নাদিযুক্ত পদার্থে গোত্ব-নামক সামান্য স্বীকার করা হইয়া থাকে। তুল্য যুক্তিতে 'ইহা বিশেষ', 'ইহা বিশেষ' এই অনুগত ব্যবহারের অনুরোধে সর্ববিশেষ-সাধারণ বিশেষত্ব নামে ধর্ম স্বীকার করা দুর্বার হইয়া পড়ে। সুতরাং বিশেষের লক্ষণবাক্যে 'নিঃসামান্যত্বে সতি' এই বিশেষণাংশের প্রয়োগ সমীচীন বলিয়া মনে হয় না।

ইহার উত্তরে আমরা বলিতে পারি যে, 'ইহা বিশেষ', 'ইহা বিশেষ' এইরূপ অনুগত ব্যবহারের অপলাপ করা যায় না, ইহা সত্য। কিন্তু এই ব্যবহারের অনুরোধে অন্যথানুপপত্তিবলে বিশেষত্ব-রূপ সামান্য স্বীকার করিবার প্রয়োজন নাই। পূর্বোক্ত অনুগত ব্যবহারের মূলে 'বিশেষত্ব' নামে সামান্য নাই;

কিন্তু উপাধি-রূপ কারণান্তর আছে। আর সেই উপাধিটী অন্য কিছু নহে, উহা বিশেষ-পদার্থের লক্ষণটী। ভাবার্থ এই যে, বিশেষ-পদার্থের যে লক্ষণ করা হইয়াছে, উহা বিভিন্ন বিশেষে যাইয়া থাকে। যদি উহা না যাইত তাহা হইলে উহা বিশেষের লক্ষণই হইত না। প্রত্যেকটী বিশেষ পরস্পর ব্যাবৃত্তস্বভাব হইলেও উহাতে 'বিশেষে'র লক্ষণটী যাইয়া থাকে। যেহেতু লক্ষণটী প্রত্যেকটী বিশেষে যায়, সেইহেতু সেই লক্ষণলক্ষিত পদার্থগুলিকে আমরা 'ইহা বিশেষ', 'ইহা বিশেষ' এইরূপে ব্যবহার করিয়া থাকি। সুতরাং বিশেষ-সম্বন্ধে যে অনুগত ব্যবহার হইয়া থাকে, তাহার কারণ বিশেষের লক্ষণটী। ঐ অনুগত ব্যবহারের উপপত্তির জন্য 'বিশেষত্ব' নামে সামান্য স্বীকার করিবার কোনই আবশ্যকতা নাই।

এই যে বিশেষের অনুগত ব্যবহারের নিয়ামক-রূপে সর্ববিশেষ-সাধারণ লক্ষণ বা উপাধি স্বীকৃত হইল, ইহাই ত ফলতঃ একটী সামান্য বা সাধারণধর্ম হইয়া গেল। সুতরাং জাতি-রূপ সামান্য না থাকিলেও উক্ত উপাধি রূপ সামান্য থাকায় উহাকে কিরূপে নিঃসামান্য বলা যাইতে পারে। ইহার উত্তরে আমরা বলিব যে, যদিও অনুগত ব্যবহারের অনুরোধে লক্ষণাত্মক একটী অনুগত ধর্ম স্বীকার করা আবশ্যক হইল ইহা সত্য, তথাপি উহাকে যথাযথভাবে সামান্য বলা চলে না। কারণ পূর্বে আমরা দ্বিবিধ সামান্যের পরিচয় পাইয়াছি—একপ্রকার, যথা পরসামান্য আর অন্যপ্রকার, যথা অপরসামান্য। পরসামান্যটী ব্যক্তিমাত্রব্যঙ্গ্য হইয়া থাকে কিন্তু অপরসামান্যটী এইরূপ হয় না। অপরসামান্যগুলি আকৃতি প্রভৃতি দ্বারা অভিব্যক্ত হইয়া থাকে এবং উহারা বিজাতীয় হইতে নিজের আশ্রয়কে ব্যাবর্তিত করিয়া থাকে। বিশেষের লক্ষণটীকে আমরা পূর্বোক্ত দ্বিবিধ সামান্যের মধ্যে কোনটীতেই অন্তর্ভুক্ত করিতে পারি না। কোনও পদার্থ হইলেই যেমন তাহা সৎ হয়, তেমনি কোনও পদার্থ হইলেই উহা বিশেষ বলিয়া প্রতীয়মান হয় না। অতএব ব্যক্তিমাত্রব্যঙ্গ্যত্ব না থাকায় বিশেষ পরসামান্য হইবে না। অপরসামান্যের স্বভাব যে ইতরব্যাবর্তকত্ব তাহা না থাকায় আমরা বিশেষের লক্ষণটীকে অপরসামান্যের অন্তর্ভুক্ত করিতে পারি না। বিশেষের যাহা লক্ষণ তাহার দ্বারা যদি বিশেষ-পদার্থগুলি পদার্থান্তর হইতে ব্যাবৃত্ত হয়, তাহা হইলে উহার স্বতঃব্যাবৃত্তত্ব-স্বভাবের হানি হইয়া যাইবে।

অতএব সর্ববিশেষ-সাধারণ 'ইহা বিশেষ', 'ইহা বিশেষ' এইরূপ অনুগত-ব্যবহারের নিয়ামক-রূপে যে অনুগত ধর্মটী আবশ্যক হইল তাহা অপরসামান্যও হইবে না। পূর্বোক্ত দ্বিবিধ সামান্য হইতে অতিরিক্ত কোন সামান্য কল্পনা করা যায় না। এই কারণেই ধর্মবিশেষের দ্বারা অনুগত হইলেও বিশেষ নিঃসামান্যই থাকিয়া গেল।

সমবায়স্যৈকত্বাদ্ বিভাগো নাস্তীতি লক্ষণমাহ—অযুতসিদ্ধানামিতি।[1] অযুতাঃ প্রাপ্তাশ্চ সিদ্ধা ইতি অযুতসিদ্ধাঃ। প্রাপ্তা এব সন্তি না প্রাপ্তা ইতি যাবৎ। তেষাং সম্বন্ধঃ প্রাপ্তিলক্ষণঃ সমবায়ঃ। তেন সংযোগো ব্যবচ্ছিন্নস্তস্যাপ্রাপ্তিপূর্বকত্বাৎ। তথা চ নিত্যপ্রাপ্তিঃ সমবায় ইতি লক্ষণং সূচিতম্।

সমবায় এক বলিয়া উহার বিভাগ নাই—এইজন্য 'অযুতসিদ্ধানাম্' ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা উহার লক্ষণ বলিতেছেন—যাহারা অযুত অর্থাৎ প্রাপ্ত হইয়াই সিদ্ধ হয় তাহারা অযুতসিদ্ধ। (অর্থাৎ) যাহারা প্রাপ্ত হইয়াই থাকে, অপ্রাপ্ত থাকে না, তাহারা অযুতসিদ্ধ—ইহাই অর্থ। ঐরূপ পদার্থের যে সম্বন্ধ (অর্থাৎ) প্রাপ্তি তাহাকেই (বৈশেষিক দর্শনে) সমবায় বলা হইয়াছে। সেই কারণে সংযোগ নিষিদ্ধ হইল। কারণ সংযোগ (প্রাপ্তি-রূপ হইলেও উহা) অপ্রাপ্তিপূর্বক হইয়া থাকে। ফলতঃ নিত্যপ্রাপ্তি (ই) সমবায়ের লক্ষণ বলিয়া সূচিত হইল।

ধাতুপাঠে আমরা দেখিতে পাই যে 'যু' ধাতু মিশ্রণ এবং অমিশ্রণ এই দ্বিবিধ অর্থে প্রযুক্ত হইয়া থাকে[2]। অমিশ্রণার্থক 'যু' ধাতুর উত্তর নিষ্ঠা-প্রত্যয় করিয়া 'যুত' এই পদটী সিদ্ধ হয়। সুতরাং উহার অর্থ 'পৃথগ্ভূত'। যাহারা পৃথগ্ভূত নহে তাহাদিগকে বৈশেষিক দর্শনে 'অযুত' বলে। 'অযুতসিদ্ধ' পদটীর অর্থবর্ণনাপ্রসঙ্গে উদয়নাচার্য বলিয়াছেন যে, যাহারা অযুত অর্থাৎ প্রাপ্ত হইয়াই সিদ্ধ তাহারা অযুতসিদ্ধ। ইহারই ব্যাখ্যা-

---

১ অযুতসিদ্ধানামাধার্যাধারভূতানাং যঃ সম্বন্ধ ইহপ্রত্যয়হেতুঃ স সমবায়ঃ। প্রঃ, পাঃ, পৃঃ ৫

২ যুমিশ্রণামিশ্রণয়োঃ।

প্রসঙ্গে তিনি আরও বলিয়াছেন যে, যাহারা প্রাপ্ত হইয়াই থাকে অর্থাৎ অপ্রাপ্ত হইয়া থাকে না, তাহাদিগকেই অযুতসিদ্ধ বলে।

প্রকাশকার 'অযুতসিদ্ধ' পদটীর তাৎপর্য বিবৃত করিতে যাইয়া বলিয়াছেন যে, যাহারা পৃথগ্‌রূপে সিদ্ধ নহে তাহাদের প্রাপ্তিকে সমবায় বলা যায় না। কারণ দুইটী ধর্মী বা বস্তু পৃথক্‌সিদ্ধ না থাকিলে কোন্ দুইটী ধর্মীর প্রাপ্তিকে সমবায় বলা হইয়াছে তাহা নিরূপণ করা অসম্ভব হইয়া পড়ে। সম্বন্ধ দ্বিষ্ঠ অর্থাৎ সম্বন্ধ বলিলে দুইটী বস্তুর আকাঙ্ক্ষা থাকে। যদি দুইটী বস্তু না থাকে, তাহা হইলে সম্বন্ধের প্রশ্নই উঠে না।[১] যদি বলা যায় যে, যাহারা অযুত (অপৃথগ্‌ভূত) হইয়া সিদ্ধ তাহাদের প্রাপ্তিকেই সমবায় বলে, তাহা হইলেও দোষ এই যে, যাহারা অপৃথগ্‌ভূত তাহাদের প্রাপ্তি হইতে পারে না। কারণ পৃথগ্‌ভূত বস্তুদ্বয়ের মধ্যেই প্রাপ্তি বর্তমান থাকে।[২] আর যদি 'অপৃথক্‌সিদ্ধ' এই পদটীকে 'অভিন্ন বলিয়া সিদ্ধ' এইরূপ অর্থে গ্রহণ করা যায় তাহা হইলে সেই স্থলে প্রাপ্তি বা সম্বন্ধ কল্পিত হইবে না। কারণ প্রতিযোগী ও অনু-যোগীর অভেদ থাকিলে তাহাদের মধ্যে সম্বন্ধ আছে বলিয়া কেহ মনে করেন না। সুতরাং 'পৃথক্ বলিয়া সিদ্ধ নহে' এই অর্থে অথবা 'অপৃথক্ বলিয়া সিদ্ধ' এইরূপ অর্থে গ্রন্থস্থ 'অযুতসিদ্ধ' পদটীকে আমরা গ্রহণ করিতে পারি না। সুতরাং যাহারা পৃথক্ বলিয়া সিদ্ধ অথচ যাহাদের একটীর অপরটীকে পরিহার করিয়া পৃথক্ আশ্রয়ে স্থিতি প্রমাণিত নহে, তাহারাই প্রকৃতস্থলে অযুতসিদ্ধ হইবে।[৩] এক্ষণে আর পূর্বোক্ত দোষের সম্ভাবনা নাই। কারণ প্রতিযোগী ও অনুযোগী এই দুইটীর পৃথক্ত্ব অর্থাৎ ভেদ অপ্রমাণিত না থাকায় উহাদের মধ্যে প্রাপ্তির কল্পনা সম্ভব হইল। সংযোগ-রূপ প্রাপ্তির স্থলে বস্তুদ্বয় যেমন পৃথগ্‌রূপে সিদ্ধ থাকে, সেইরূপ উহাদের একটী অপরটীকে পরিহার করিয়া পৃথক্ আশ্রয়ে আশ্রিতও হইয়া থাকে। সুতরাং পরস্পর পরিহারপূর্বক পৃথক্ আশ্রয়ে আশ্রিতত্ব থাকায় ঐ স্থলে বস্তুদ্বয়ের প্রাপ্তি বা সংযোগকে অযুতসিদ্ধের

---

১ ননু চাযুতসিদ্ধৌ যদি যুতৌ ন সিদ্ধৌ তদা কয়োঃ সম্বন্ধো ধর্মিণোরেবাভাবাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ১৩৩

২ অথাযুতৌ সিদ্ধৌ তথাপি কয়োঃ সম্বন্ধঃ সম্বন্ধিনোরপৃথগ্‌ভূতত্বাৎ। পৃথগ্‌ভূতয়োরেব সম্বন্ধাৎ। ঐ

৩ অন্যোন্যপরিহারেণ পৃথগাশ্রয়ানাশ্রিতা ইত্যর্থঃ। ঐ

প্রাপ্তি বলা যায় না। গুণ-গুণি-স্থলে একটী গুণ-পদার্থ অপরটী দ্রব্য-পদার্থ। অতএব প্রতিযোগী ও অনুযোগি-রূপে এই দুইটীর ভেদ বা পৃথক্ত্ব প্রমাণিত আছে, ইহা সত্য; কিন্তু উহাদের এক-পরিহারে অপরের পৃথগাশ্রয়াশ্রিতত্ব নাই। ইহা দেখা যায় না যে, গুণীকে পরিহার করিয়া গুণ অন্যত্র বিদ্যমান আছে। অতএব উক্ত স্থলে প্রাপ্তিটী বস্তুতঃ অযুতসিদ্ধের হইল। অবয়ব-অবয়বিস্থলেও পূর্বোক্ত প্রণালীতেই অযুতসিদ্ধি বুঝিতে হইবে।

সংযোগ-স্থলে প্রাপ্তিটী অপ্রাপ্তিপূর্বক হইয়া থাকে এবং সমবায়-স্থলে ঐ অপ্রাপ্তি থাকে না—এইরূপ হইলে সমবায়-সম্বন্ধটী ফলতঃ নিত্যই হইয়া গেল। এ স্থলে আমাদিগকে বিচার করিয়া দেখিতে হইবে যে, অপ্রাপ্তি না থাকিলে প্রাপ্তিটী ফলতঃ কেমন করিয়া নিত্য হইতে পারে। সংযোগ হইল পূর্বকালীন অপ্রাপ্তির স্থলে উত্তরকালীন প্রাপ্তি। অর্থাৎ পূর্বে যাহার প্রাগভাব ছিল এমন যে প্রাপ্তি তাহার নাম সংযোগ। সুতরাং প্রাগভাব-প্রতিযোগী যে প্রাপ্তি তাহাই ফলতঃ সংযোগ হইল। অতএব অপ্রাপ্তি কথাটীর অর্থ হইবে 'প্রাপ্তির প্রাগভাব'।[১] এইরূপ অপ্রাপ্তি যাহার নাই, এমন যে প্রাপ্তি অর্থাৎ প্রাগভাবের অপ্রতিযোগী যে প্রাপ্তি তাহাই হইল সমবায়। ইহার দ্বারা সমবায় যে প্রাগভাবের অপ্রতিযোগী তাহা কথিত হইয়াছে।[২] এবং উহা যে ভাব-পদার্থ তাহা আমরা জানি। ভাব-পদার্থ প্রাগভাবের অপ্রতিযোগী হইলে বিনাশী হইতে পারে না। সুতরাং অপ্রাপ্তি-রহিত স্থলের যে প্রাপ্তি তাহার নিত্যত্ব প্রমাণিত হইয়া গেল।

অজসংযোগাভাবো বক্ষ্যতে, সমবায়স্য নিত্যত্বঞ্চ। প্রাপ্তিপদেনৈব বাচ্যবাচকাদিভাবলক্ষণসম্বন্ধো ন প্রসজ্যতে। এতদেব স্পষ্টয়তি—আধার্যাধারভূতানামিতি। স্বভাবাদাধার্যাধারণং ন ত্বাগন্তুকেন ধর্মেণেত্যর্থঃ। তত্র প্রমাণমাহ—ইহ প্রত্যয়হেতুরিতি। ইহ তন্তুষু পটঃ, ইহ পটে শুক্লত্বম্, ইহ গবি গোত্বমিত্যাদয়ঃ (প্রত্যয়াঃ) সম্বন্ধমন্তরেণানুপপদ্যমানাস্তং ব্যবস্থাপয়ন্তীত্যর্থঃ।

---

১ সা চ প্রাপ্তিঃ প্রাগভাবঃ। প্রকাশ, পৃঃ ১৩৩

২ তথাচ তদপ্রতিযোগী সম্বন্ধঃ। ঐ

অজ (অর্থাৎ নিত্য বা বিভু) দ্রব্যদ্বয়ের সংযোগ হয় না (একথা) পরে বলা হইবে এবং সমবায়ের নিত্যত্বও (পরে বলা হইবে)। 'প্রাপ্তি'-পদের দ্বারা বাচ্যবাচকাদিভাব-রূপ সম্বন্ধে 'সমবায়'লক্ষণের অতিব্যাপ্তি নিরস্ত হইল। ইহাই 'আধার্যাধার-ভূতানাম্' ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা স্পষ্টরূপে বলা হইয়াছে। স্বভাবতঃ অর্থাৎ আগন্তুক-ধর্মনিরপেক্ষভাবে আধার্যের (অর্থাৎ আধেয়ের) যে আধারণ তাহাই সমবায়ের বীজ। 'ইহ প্রত্যয়-হেতুঃ' ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা পূর্বোক্ত আধারাধেয়ভাবে প্রমাণের উপন্যাস করা হইয়াছে। 'এই তন্তুতে পট আছে', 'এই পটে শুক্ল গুণ আছে', 'এই গোতে গোত্ব আছে', এই সকল প্রতীতি সম্বন্ধ-ব্যতিরেকে উপপন্ন হয় না বলিয়া সম্বন্ধকে ব্যবস্থাপিত করে—ইহাই উক্ত গ্রন্থের মর্মার্থ।

পূর্বপক্ষী যদি এইরূপ আপত্তি করেন যে আত্মা, কাল, দিক্ প্রভৃতি বিভু-দ্রব্যগুলির যে সংযোগ-সম্বন্ধ উহাতে সমবায়ের লক্ষণ অতিব্যাপ্ত হইয়া যাইতেছে। কারণ বিভু-দ্রব্যদ্বয়ের পরস্পর অপ্রাপ্তি সম্ভব না হওয়ায় উহাদের প্রাপ্তি অপ্রাপ্তিপূর্বক হইবে না। সুতরাং ঐরূপ সংযোগে সমবায়ের লক্ষণ অতিব্যাপ্ত হইয়া গেল। ইহার উত্তরে বলা যায় যে, বিভু দ্রব্যদ্বয়ের পরস্পর সংযোগ স্বীকৃত নাই। সুতরাং তাদৃশ সংযোগে সমবায়-লক্ষণের অতিব্যাপ্তির কথা উঠে না।

পূর্বে বলা হইয়াছে যে, নিত্যপ্রাপ্তিই সমবায়। পদ ও পদার্থের মধ্যে যে সম্বন্ধ আছে উহা নিত্য। 'পদবিশেষ হইতে পদার্থবিশেষ প্রতিপাদিত হউক' এইরূপ ঈশ্বরেচ্ছাই পদ-পদার্থের সম্বন্ধ। শাস্ত্রে ঈশ্বরেচ্ছাকে নিত্য বলা হইয়াছে। সুতরাং পূর্বপক্ষী আশঙ্কা করিতে পারেন যে, সমবায়ের লক্ষণ পদ-পদার্থ-সম্বন্ধে অতিব্যাপ্ত হইতে পারে।[1] এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে বলা যায় যে, পদপদার্থ-সম্বন্ধ প্রাপ্তি-রূপ না হওয়ায় উহাতে সমবায়ের লক্ষণ অতিব্যাপ্ত হইবে না। আধার্যাধারভাবের নিয়ামক যে সম্বন্ধ তাহাকেই

১ অস্ত্বেশ্বরেচ্ছারূপতয়া নিত্যত্বাৎ। প্রকাশ, প. ১৩৪

প্রাপ্তি বলা হইয়া থাকে, অন্য সম্বন্ধকে নহে। সুতরাং বাচ্যবাচকাদিভাব-রূপ সম্বন্ধ নিত্য হইলেও উহা আধার্যাধারভাবের নিয়ামক না হওয়ায় প্রাপ্তি-রূপ হইল না। আর এ কথাও লক্ষ্য করিতে হইবে যে, যে স্থলে আধারাধেয়ভাব স্বাভাবিক, আগন্তুককারণজন্য নহে; ঐরূপ স্থলেই আধারাধেয়ভাবের নিয়ামক সম্বন্ধ সমবায়-রূপে বিবেচিত হইবে। সমবায়-রূপ প্রাপ্তি যে আধারাধেয়ভাবের নিয়ামক তাহা আমরা নিম্নোক্ত যুক্তি অনুসারে বুঝিতে পারি। সমবায়-রূপ প্রাপ্তির স্থলে 'এই স্থানে ইহা আছে', এইরূপ অনুভব হইয়া থাকে। এই অনুভবই আধারাধেয়-ভাবকে প্রমাণিত করে। 'এই তন্তুগুলিতে পট আছে', 'এই পটে শুক্ল গুণ আছে', 'এই গোতে গোত্ব আছে'—এই প্রতীতিগুলির দ্বারা তন্তুর সহিত পটের, পটের সহিত শুক্ল গুণের, গো-ব্যক্তির সহিত গোত্ব-জাতির আধারাধেয়ভাব প্রমাণিত হয়। অতএব সমবায়-স্থলে আধারাধেয়ভাব অনুভূত হয়, ইহা সর্ববাদিসম্মত।

বৈশেষিক দর্শনে সমবায়ের প্রত্যক্ষ স্বীকৃত হয় নাই। অতএব ঐ দর্শনে অনুমান-প্রমাণের দ্বারাই সমবায় প্রমাণিত হইয়াছে। 'ইহ প্রত্যয়হেতুঃ'-এই গ্রন্থের দ্বারা 'সমবায়' বিষয়ে অনুমান-প্রমাণের সূচনা করা হইয়াছে। ইহার অভিপ্রায় এই যে, 'এই তন্তুগুলিতে পট আছে' ইত্যাদি প্রতীতি আমাদের সচরাচর হইয়া থাকে। এবং এইরূপ প্রতীতি হইতে তন্তু-পটের আধারাধেয়ভাব প্রকাশিত হয়। সম্বন্ধভিন্ন আধারাধেয়ভাব প্রতীত হইতে পারে না। অতএব উক্ত আধারাধেয়ভাব-প্রতীতির নিয়ামক-রূপে তন্তু ও পট এই দুইটীর মধ্যে সম্বন্ধবিশেষ স্বীকার করা আবশ্যক। এবং ঐ সম্বন্ধই সমবায়। এ বিষয়ে নিম্নলিখিত আকারে অনুমান প্রযুক্ত হইবে:

'ইহ তন্তুষু পট ইত্যাদিপ্রত্যয়া আধারাধেয়য়োঃ সম্বন্ধনিমিত্তা যথার্থাধারাধেয়-ভাবপ্রকাশকত্বাৎ, ইহ কুণ্ডে বদরমিত্যাদিপ্রতীতিবৎ'।[১]

কুণ্ড ও বদরের আধারাধেয়ভাব-প্রতীতিস্থলে ইহা প্রত্যক্ষই দেখা যায় যে, কুণ্ডানুযোগিক ও বদরপ্রতিযোগিক প্রত্যক্ষসিদ্ধ সংযোগ-রূপ সম্বন্ধই উভয়ের আধারাধেয়ভাব-প্রতীতির নির্বাহ করিয়াছে। উক্ত দৃষ্টান্ত দেখিয়া আমরা এইরূপ নিয়ম কল্পনা করিতে পারি যে, যাহা যাহা যথার্থতঃ আধারাধেয়ভাবের প্রতীতি হইবে তাহারা সম্বন্ধসাপেক্ষ হইবে। উক্ত নিয়ম প্রমাণিত হইলে

---

১ প্রকাশ, পৃঃ ১৩৫

উহার বলে 'ইহ তন্তুষু পটঃ' ইত্যাদি প্রতীতিতে আধারাধেয়ভাবের প্রকাশ থাকায় উহাতেও সম্বন্ধসাপেক্ষত্ব অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। কারণ আধারাধেয়-ভাবের নিয়ামক হইলেই যে উহা সম্বন্ধসাপেক্ষ হয়, ইহা পূর্বেই প্রমাণিত হইয়া গিয়াছে।

পূর্বোক্ত অনুমানের পক্ষ যে আধারাধেয়ভাব-প্রতীতিগুলি তাহাদের পরিচায়করূপে 'ইহ তন্তুষু পটঃ' এই অংশের প্রবেশ আছে। ইহার দ্বারা বুঝা যাইতেছে যে, যে কোনপ্রকার আধারাধেয়ভাবের নিয়ামক প্রতীতিই যে পক্ষকোটিপ্রবিষ্ট তাহা নহে; কিন্তু বিশেষ বিশেষ কতকগুলি আধারাধেয়ভাবের নিয়ামক প্রতীতিই পক্ষ-রূপে গৃহীত হইবে। এইরূপে পক্ষকে সঙ্কুচিত করিবার কারণ এই যে, 'ইহ ভূতলে ঘটঃ' ইত্যাদি আকারের আধারাধেয়ভাব-প্রতীতিগুলি পক্ষাংশে প্রবিষ্ট হইলে উক্ত অনুমান অংশতঃ সিদ্ধসাধন-দোষে দুষ্ট হইয়া পড়িবে। এই কারণেই উক্ত প্রতীতি-গুলিকে পক্ষকুক্ষিতে গ্রহণ করা হয় নাই। ঘট-ভূতলের আধারাধেয়ভাব-প্রতীতিতে যে সম্বন্ধের সাপেক্ষতা আছে তাহা প্রত্যক্ষতঃই সিদ্ধ। উক্ত স্থলে সংযোগটী সম্বন্ধ হওয়ায় উহা প্রত্যক্ষের বিষয় হইয়া গিয়াছে। সুতরাং উক্ত স্থলে সম্বন্ধসাপেক্ষতার জন্য অনুমানের অপেক্ষা নাই। এইভাবে সিদ্ধসাধনতা-দোষ যাহাতে পরিহৃত হয় তদুদ্দেশ্যেই পরিচায়করূপে 'ইহ তন্তুষু পটঃ' এই অংশের উল্লেখ বুঝিতে হইবে।

আনুমানিক আধারাধেয়ভাব-প্রতীতিগুলিকেও পক্ষ-বহির্ভূত বলিয়া জানিতে হইবে। অন্যথা উক্ত অনুমান অংশতঃ বাধ-দোষে দুষ্ট হইয়া পড়িবে। অনু-মানের দ্বারাও বহু স্থলে আধারাধেয়ভাব প্রতীত হইয়া থাকে। ঐ সকল স্থলে পক্ষের সহিত সাধ্যের সম্বন্ধ আছে বলিয়াই যে 'পক্ষঃ সাধ্যবান্' ইত্যাদি আকারের আধারাধেয়ভাব প্রতীত হয়, তাহা নহে। কারণ অনুমান-স্থলে পূর্বে পক্ষে সাধ্যটী জানা থাকে না। সাধ্যের গমক যে লিঙ্গ অর্থাৎ ব্যাপ্তি ও পক্ষধর্ম-বিশিষ্ট যে হেতু তাহাকে পক্ষে জানিয়াই লোক 'পক্ষঃ সাধ্যবান্' ইত্যাদি আকারের অনুমান করিয়া থাকে। অতএব ঐ সকল অনুমিত্যাত্মক আধারাধেয়ভাব-প্রতীতিতে সম্বন্ধসাপেক্ষত্ব-রূপ সাধ্য না থাকায় উহা অংশতঃ বাধ-দোষে দুষ্ট হইয়া যায়। এই যে অংশতঃ বাধ-দোষ ইহার পরিহারের জন্য ঐ প্রতীতিগুলিকে পক্ষ হইতে বহির্ভূত করিয়া দিতে হইবে।

'ইহ ভূতলে ঘটাভাবঃ' ইত্যাদি আকারের প্রতীতি সর্বদাই হইয়া থাকে। এবং উহাতে ভূতল ও ঘটাভাব এতদুভয়ের আধারাধেয়ভাবও প্রকাশিত হয়। প্রভাকরমতে অধিকরণাতিরিক্ত অভাব-পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকৃত হয় নাই। সুতরাং ঐ মতে উক্ত প্রতীতিতে সম্বন্ধসাপেক্ষত্ব থাকিতে পারে না; অথচ আধারাধেয়ভাবপ্রতীতিত্ব-রূপ হেতুটী উহাতে বিদ্যমান রহিয়াছে। সুতরাং এই প্রতীতির অন্তর্ভাবে হেতুটী সাধ্যের ব্যভিচারী হইয়া গিয়াছে। অতএব উক্ত অনুমানের দ্বারা কিরূপে সমবায় প্রমাণিত হইতে পারে। ইহার উত্তরে আমরা বলিব যে, অগ্রে অধিকরণ হইতে পৃথক্ বস্তু বলিয়াই অভাব-পদার্থ প্রমাণিত হইবে। ঐরূপ হইলে উক্ত প্রতীতিতেও অবশ্যই সম্বন্ধসাপেক্ষতা থাকিবে। সুতরাং ব্যভিচারের প্রশ্ন উঠিতেই পারে না।

'ইহ ভূতলে ঘটাভাবঃ' ইত্যাদি প্রতীতি-অন্তর্ভাবে প্রকাশকার যে ব্যভিচারের আশঙ্কা করিয়াছেন তাহার বিবরণ-প্রসঙ্গে বিবৃতিকার বলিয়াছেন যে, উক্ত অনুমানের সাধ্য যে সম্বন্ধসাপেক্ষত্ব তাহা যদি সম্বন্ধিভিন্ন-সম্বন্ধ-সাপেক্ষত্ব হয়, তাহা হইলে 'ইহ ভূতলে ঘটাভাবঃ' ইত্যাদি প্রতীতিতে তাদৃশ সম্বন্ধ-সাপেক্ষত্ব নাই, অথচ আধারাধেয়ভাবপ্রতীতিত্ব-রূপ হেতুটী আছে। অতএব উহা সাধ্যের ব্যভিচারী হইয়া গেল। ব্যভিচারী হেতুর গমকত্ব না থাকায় প্রদর্শিত অনুমানের দ্বারা 'সমবায়' প্রমাণিত হইতে পারে না।[১]

কিন্তু আমরা ব্যভিচারাশঙ্কার মূলে প্রকাশকারের ঐরূপ অভিপ্রায় ছিল বলিয়া মনে করি না। কারণ ব্যভিচার-দোষের উদ্ধার-প্রসঙ্গে উক্ত প্রতীতিতেও স্বরূপ-সম্বন্ধের অপেক্ষা আছে, ইহা প্রকাশকার বলিয়াছেন।[২] অতএব স্বরূপসম্বন্ধ-সাপেক্ষত্ব থাকিলেও উক্ত হেতু ব্যভিচারী হইয়া যায়, ইহা পূর্বপক্ষের আশয় হইতে পারে না। ঐরূপ হইলে ঐ স্বরূপসম্বন্ধ-সাপেক্ষত্ব থাকায় ব্যভিচার-দোষ নিরস্ত হইয়া গেল, এ কথা প্রকাশকার বলিতে পারেন না। সুতরাং প্রভাকরমতেই ব্যভিচারের আশঙ্কা বুঝিতে হইবে।

পূর্বোক্ত অনুমানের বিরুদ্ধে যদি এইরূপ আপত্তি করা যায় যে, ঐ

---

১ ননু সম্বন্ধিভিন্নসম্বন্ধনিমিত্তকত্বং সাধ্যং সম্বন্ধমাত্রনিমিত্তকত্বং বা। আদ্যে দোষমাহ ইহ ঘটে ইতি। প্রকাশবিবৃতি, পৃঃ ১৩৫

২ তত্রাপি স্বরূপসম্বন্ধস্য সত্বাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ১৩৫

অনুমানের দ্বারা 'ইহ তন্তুষু পটঃ' ইত্যাদি প্রতীতিতে সম্বন্ধসাপেক্ষত্ব প্রমাণিত হইলেও উহার দ্বারা সমবায় প্রমাণিত হয় নাই। 'ইহ ভূতলে ঘটাভাবঃ' ইত্যাদি প্রতীতির ন্যায় উক্ত প্রতীতিও অবয়ব-অবয়বীর (অর্থাৎ তন্তু ও পটের) মধ্যস্থলীয় যে স্বরূপ-সম্বন্ধ তৎ-সাপেক্ষ হইতে পারে। অতএব প্রদর্শিত অনুমানকে সমবায়ে প্রমাণ বলা যাইতে পারে না। তাহা হইলেও আমরা বলিব যে, লাঘবজ্ঞানসহকৃত ঐ অনুমান স্বরূপাতিরিক্ত সম্বন্ধকেই প্রমাণিত করিয়াছে। ইহার অভিপ্রায় এই যে, স্বরূপ-সম্বন্ধ যে অনুযোগী ও প্রতিযোগিভেদে ভিন্ন ভিন্ন ইহা সর্ববাদিসম্মত। তদপেক্ষা সমবাযের কল্পনা লঘুতর। কারণ বৈশেষিক দর্শনে অনুযোগি-প্রতিযোগিভেদেও একই নিত্য সম্বন্ধে উহাদের আধারাধেয়ভাব স্বীকৃত হইয়াছে। অতএব উক্ত অনুমান লাঘবজ্ঞানসহকারে যে সম্বন্ধকে প্রমাণিত করে তাহা স্বরূপ হইতে পারে না।[১]

উক্ত সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে যদি এইরূপ আপত্তি কবা যায যে, তন্তুপটাদি স্থলে যদি লাঘববশতঃ এক ও নিত্য সম্বন্ধ প্রমাণিত হয, তাহা হইলে ঘটাভাব-ভূতলাদি স্থলেও তুল্য যুক্তিতে নিত্য ও একটী সম্বন্ধ প্রমাণিত হইয়া যাইবে। বৈশেষিক সম্প্রদায় এই আপত্তিকে মানিয়া লইতে পাবেন না। কারণ তাঁহারা অবয়ব-অবয়বী, গুণ-গুণী, ক্রিয়া-দ্রব্য, জাতি-ব্যক্তি ও নিত্যদ্রব্য-বিশেষের যে সম্বন্ধ তাহাকেই সমবায় অর্থাৎ নিত্য ও এক বলিয়া স্বীকার করেন। সুতরাং অভাব ও ভূতলাদির সম্বন্ধকে তাঁহারা নিত্য ও এক, অর্থাৎ সমবায় বলিয়া স্বীকার করিতে পারেন না। তাহা হইলেও উত্তরে আমরা বলিতে পারি যে, যদি বাধা না থাকে তাহা হইলে অবশ্যই ঘটাভাব ও ভূতলাদির সম্বন্ধও নিত্য ও এক বলিয়া প্রমাণিত হইযা যাইবে। বৈশেষিক সম্প্রদায় মানেন না বলিয়াই যে প্রমাণ আপন প্রমেয়কে পরিত্যাগ করিবে, ইহা যুক্তিযুক্ত হইতে পারে না। সুতরাং আমরা আলোচনা করিয়া দেখিব যে, ঘটাভাব ও ভূতলাদির সম্বন্ধকে নিত্য ও এক বলিয়া মানিতে প্রকৃত বাধা কি থাকিতে পারে। উক্ত ক্ষেত্রে বাধা এই যে, ঘটের অত্যন্তাভাব স্বয়ং নিত্য। এইরূপ অবস্থায় যদি

১ ন চ তেনৈবার্থান্তরং লাঘবাদেকস্যৈব সম্বন্ধস্য সিদ্ধেঃ। স্বরূপসম্বন্ধস্য চ তত্তৎস্বরূপাত্ম-কত্বেনানন্ত্যাৎ। প্রকাশ, পৃঃ ১৪৫-৬

ইহার ভূতলানুযোগিক সম্বন্ধকে নিত্য বলিয়া স্বীকার করা যায় তাহা হইলে ঘটানয়নের পরেও 'ঘটাভাববদ্ ভূতলম্' এই আকারে আধারাধেয়ভাব-প্রতীতির আপত্তি হইয়া পড়িবে। কারণ ঘট উপস্থিত হইয়া পূর্বস্থিত অত্যন্তাভাবের হানি করিতে পারে নাই এবং ভূতলের সহিত উহার পূর্বেকার যে সম্বন্ধ ছিল নিত্য বলিয়া তাহারও কোন ক্ষতি করিতে পারে নাই। সুতরাং ভূতলে ঘটের উপস্থিতিকালেও ভূতল, ঘটাভাব ও উহাদের মধ্যস্থলীয় সম্বন্ধ এই তিনটাই থাকিয়া যাইবে। অতএব আধারাধেয়ভাব-প্রতীতি না হওয়ার কোন কারণ রহিল না। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে ঘটের উপস্থিতির পরে লোকের 'ভূতলং ঘটাভাববৎ' এই আকারে আধারাধেয়ভাবপ্রতীতি হয় না। সুতরাং ইহা অবশ্যই বলিতে হইবে যে, ভূতলাদির সহিত ঘটাভাবাদির আধারাধেয়ভাবের নিয়ামক যে সম্বন্ধ তাহা অনিত্য। এক্ষণে আর পূর্বোক্ত আপত্তি হইতে পারে না। কারণ ঘট উপস্থিত হইয়া অত্যন্তাভাব বা ভূতলের কোন হানি না করিলেও মধ্যস্থলীয় সম্বন্ধকে নষ্ট করে। সুতরাং সম্বন্ধ না থাকায় তৎকালে আর উক্ত আধারাধেয়-ভাব প্রতীত হইবে না। এইবার স্পষ্ট বুঝা গেল যে, লাঘব থাকিলেও বাধক থাকার জন্য ঘটাভাব-ভূতলাদি স্থলে সম্বন্ধটীকে সমবায় বলিয়া স্বীকার করা যায় না।

বৈশেষিক সম্প্রদায় লাঘবমূলে সমবায়কে নিত্য ও অভিন্ন (অর্থাৎ এক) বলিয়াছেন। এইরূপে হইলে পট নিজ অবয়ব তন্তুতে যে সম্বন্ধে থাকিল, ঘটও সেই একই সম্বন্ধে (একজাতীয় সম্বন্ধে নহে) আপন অবয়বে রহিল। আবার ঐ সম্বন্ধেই পটত্ব পটে, ঘটত্ব ঘটে, রূপ নিজের অধিকরণে, রসাদি তাহাদের সমবায়িদেশে এবং আত্মত্ব, দ্রব্যত্ব প্রভৃতি জাতিগুলি আত্মাদিতে থাকিল। সুতরাং ঐ সম্বন্ধটীকে নিত্য না বলিয়া পারা যায় না। কারণ আত্মা ও আত্মত্বাদি জাতি ইহারা উভয়েই নিত্য। অতএব উহাদের আধারাধেয়ভাবও নিত্যই হইবে। যে স্থলের আধারাধেয়ভাব নিত্য হয় সে স্থলের নিয়ামক সম্বন্ধটী কখনও অনিত্য হইতে পারে না। সুতরাং বৈশেষিক সম্প্রদায়ের সিদ্ধান্তিত সমবায় যে নিত্য না হইয়া পারে না তাহা বুঝা গেল।

বৈশেষিক সম্প্রদায় যে সমবায়কে একক বলিয়াছেন তাহার বিরুদ্ধে অবশ্যই আপত্তি হইবে যে, ঐরূপ স্বীকার করিলে ঘটের সমবায় যেমন কপালে

আছে, তেমনি উহা তন্তুতেও থাকিয়া গেল। কারণ তন্তুতে পট সমবায়-সম্বন্ধে আছে এবং ঘট ও পটের সম্বন্ধটীকে অভিন্ন বলা হইয়াছে। অতএব তন্তুতে পটের সমবায় থাকিলেই ফলতঃ উহাতে ঘটের সমবায়ও থাকিয়াই গেল। তুল্য যুক্তিতে পটে ঘটত্বের সমবায় এবং ঘটে পটত্বের সমবায় থাকিয়া যাইবে। এইরূপ বায়ুতে স্পর্শের সমবায় থাকার জন্য উহাতে রূপের সমবায়ও থাকিয়া যাইবে। সুতরাং এই মতে তন্তু ও পটের ন্যায় তন্তু ও ঘটের এবং কপাল ও ঘটের ন্যায় কপাল ও পটের আধারাধেয়ভাব-প্রতীতি দুর্বার হইয়া পড়িবে। সম্বন্ধই সম্বন্ধিতার নিয়ামক। ঘটের সম্বন্ধ তন্তুতে থাকিলে এবং তন্তুর সম্বন্ধ কপালে থাকিলে উহাদের আধারাধেয়ভাব-প্রতীতি না হইবার কোন কারণ নাই।

পূর্বপক্ষী যাহা বলিলেন ইহার উত্তরে প্রচলিত সাম্প্রদায়িক যুক্তির উল্লেখ করিয়া পরে আমরা আমাদের নিজস্ব মন্তব্য লিপিবদ্ধ করিব। পূর্বপক্ষী যাহা বলিয়াছেন, তাহা সত্য। বাস্তবিকপক্ষে কপালের ন্যায় তন্তুতেও ঘটের সমবায় আছে। কিন্তু এইরূপ হইলেও 'ইহ তন্তুষু ঘটঃ' এইরূপে তন্তু-ঘটের আধারাধেয়ভাব প্রতীত হইবে না। কারণ শুদ্ধ-সমবায়ত্ব-রূপে সমবায়টী ঘটাধারতার নিয়ামক নহে; কিন্তু ঘটপ্রতিযোগিকত্ববিশিষ্ট সমবায়ত্ব অর্থাৎ তাদৃশ বিশিষ্ট-সমবায়ত্ব-রূপেই উহা ঘটাধারতার নিয়ামক। ঘট তন্তুতে না থাকায় ঘটপ্রতিযোগিকত্ববিশিষ্ট সমবায় তন্তুতে থাকে না। বিশিষ্ট-নিরূপিত অধিকরণতা শুদ্ধনিরূপিত অধিকরণতা হইতে বিলক্ষণ। অর্থাৎ শুদ্ধসমবায়ত্বাবচ্ছিন্ন-আধেয়তানিরূপিত অধিকরণতা দ্রব্যাদি-পদার্থত্রয়সাধারণ হইলেও ঘটপ্রতিযোগিকত্ব ও সমবায়ত্ব এই ধর্মদ্বয়ের দ্বারা অবচ্ছিন্ন যে আধেয়তা তন্নিরূপিত অধিকরণতা কেবল কপালেই থাকে, তন্তু প্রভৃতি দ্রব্যান্তরে থাকে না। অতএব ঘটাধারতার নিয়ামক যে বিশিষ্ট সমবায় তাহা তন্তুতে না থাকায় 'ইহ তন্তুষু ঘটঃ' এই আকারে তন্তু-ঘটের আধারাধেয়ভাব প্রতীত হইবে না। স্থলান্তরেও তুল্য যুক্তিতে সমাধান বুঝিতে হইবে।

কিন্তু পূর্বকথিত উত্তরটীকে আমরা পর্যাপ্ত বলিয়া মনে করি না। কারণ পূর্বপক্ষী তন্তুতে ঘটের সমবায় আছে বলিয়া উহাতে ঘটের বিদ্যমানতার আপত্তি করিয়াছেন। সুতরাং ঘট উহাতে নাই এইরূপ উত্তর করিলে তিনি নিরস্ত হইবেন না। কারণ বৈশেষিকের সিদ্ধান্তানুসারে তন্তুতে ঘট থাকে,

এই আপত্তিই তিনি করিয়াছেন। সুতরাং ঘটপ্রতিযোগিকত্ববিশিষ্ট সমবায় কেন যে তন্তুতে থাকিতে পারিবে না, ইহা পূর্বপক্ষী বুঝিতে চাহিবেন না। অতএব প্রকারান্তরে আমরা উক্ত আপত্তির সমাধান করিতেছি। যদিও কপালের ন্যায় ঘটের সমবায় তন্তুতে আছে ইহা সত্য, তথাপি ঘটত্বাবচ্ছিন্ন-আধেয়তানিরূপিত যে অধিকরণতা তাহার অভিব্যঞ্জনের ক্ষমতা কপালেরই আছে, পটের নাই—ইহা বস্তুর স্বভাব। এই কারণেই 'ইহ তন্তুষু ঘটঃ' এইরূপ আধারাধেয়ভাবের প্রতীতি আমাদের হয় না। দৃষ্টান্তের সাহায্যে বিষয়টী পরিষ্কার করিয়া বুঝিয়া দেখা যাক্। নানাদেশস্থ ঘটে বিদ্যমান হওয়ায় ঘটত্ব-জাতির সম্বন্ধ পটাদিতেও অবশ্যই স্বীকার্য। সে স্থলে যেমন পটাদির ঘটত্ব-অভিব্যঞ্জন ক্ষমতা না থাকায় উহাতে ঘটত্ববত্তা প্রতীত হয় না, প্রকৃত-স্থলেও সেইরূপ তন্তুতে ঘটের সমবায় থাকিলেও ঘটাধিকরণতার অভিব্যঞ্জকত্ব না থাকায় তন্তু-ঘটের আধারাধেয়ভাব প্রতীত হইবে না।

সমবায়ের প্রমাণবিষয়ে ন্যায় ও বৈশেষিক মতের মধ্যে পার্থক্য রহিয়াছে। নৈয়ায়িকগণ তন্তু-পট এবং কপাল-ঘট প্রভৃতি স্থলে উহাদের যে সম্বন্ধ তাহার প্রত্যক্ষ স্বীকার করেন। তাঁহারা কোন সম্বন্ধের প্রতিযোগী ও অনুযোগি-রূপ সম্বন্ধিদ্বয়ের প্রত্যক্ষস্থলে সম্বন্ধেরও প্রত্যক্ষ স্বীকার করেন। দুইটী সম্বন্ধীর প্রত্যক্ষ না হইলে সেই স্থলে সম্বন্ধের প্রত্যক্ষ, ন্যায় বা বৈশেষিক কোনমতেই স্বীকৃত নাই। তন্তু-পট, কপাল-ঘট প্রভৃতি স্থলে সম্বন্ধিদ্বয়ের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। সুতরাং উহাদের অন্তরালস্থিত যে সম্বন্ধ তাহারও প্রত্যক্ষ হইবে। এই কারণেই 'ইহ তন্তুষু পটঃ,' 'ইহ কপালে ঘটঃ' এই আকারে আধারাধেয়ভাব লইয়া প্রাত্যক্ষিক প্রতীতি হওয়া সম্ভব হইল। এই যে নৈয়ায়িকগণ সমবায়ের প্রত্যক্ষের কথা বলিলেন তাহাতে সমবায়ত্ব-রূপে অর্থাৎ নিত্যসম্বন্ধত্ব-রূপে সমবায়ের প্রত্যক্ষ তাঁহারা স্বীকার করিয়াছেন—এইরূপ মনে করিলে ভুল করা হইবে। কারণ নিত্যসম্বন্ধত্ব-রূপ সমবায়ত্বের প্রাত্যক্ষিক জ্ঞান সম্ভব নহে। কোন বস্তু প্রাগভাব এবং ধ্বংসের প্রতিযোগী হয় না—ইহা প্রত্যক্ষতঃ বুঝা যাইতে পারে না। যাহা আমি দেখিতেছি তাহা কখনও বিনষ্ট হইবে না, ইহা প্রত্যক্ষতঃ জানা সম্ভব হয় না। সুতরাং তন্তু-পটাদির স্থলে সম্বন্ধত্ব বা অযুতসিদ্ধত্ব-প্রকারেই সম্বন্ধের প্রাত্যক্ষিক প্রতীতি স্বীকার করা হইয়াছে, সমবায়ত্ব-প্রকারে নহে। সুতরাং ন্যায়মতেও

উক্ত স্থলে সম্বন্ধের সমবায়ত্ব-রূপে প্রতীতি অনুমানের দ্বারাই সিদ্ধ হইবে। আরও কথা এই যে, অনন্ত সম্বন্ধীর সম্বন্ধকে অভিন্ন বলা হইয়াছে। সুতরাং সমবায়ের এই যে একত্ব বা অভিন্নত্ব ইহাও প্রত্যক্ষতঃ জানা যাইতে পারে না। এইরূপ হইলেও তন্তু-পটাদি-স্থলে সম্বন্ধটীর যুতসিদ্ধত্বের অভাব প্রত্যক্ষতঃ জানা যাইতে পারে। এই 'অযুতসিদ্ধত্ব' অংশমাত্র লইয়াই তন্তু-পটাদি-স্থলে সম্বন্ধের প্রত্যক্ষ হয় বলিয়া নৈয়ায়িকগণ উক্ত স্থলে সমবায়ের প্রত্যক্ষের কথা স্বীকার করিয়াছেন।

বৈশেষিক শাস্ত্রে সমবায়ের প্রত্যক্ষ স্বীকৃত হয় নাই। এইরূপ হইলেও অর্থাৎ সমবায়ের প্রত্যক্ষ স্বীকৃত না হইলেও অবয়বে অবয়বীর আধারাধেয়-ভাবের প্রত্যক্ষ প্রতীতি, দ্রব্যে গুণ, কর্ম ও জাতির আধারাধেয়ভাবের প্রত্যক্ষ প্রতীতি বৈশেষিক মতে স্বীকৃত হইয়াছে এবং 'ইহ তন্তুষু পটঃ' ইত্যাদি প্রাত্যক্ষিক আধারাধেয়ভাব-প্রতীতি অবলম্বনেই যুক্তির দ্বারা বৈশেষিক মতে সমবায়কে প্রমাণসিদ্ধ বলা হইয়াছে। 'ইহ তন্তুষু পটঃ' এই প্রতীতিতে সমবায়ের ভান না হইলেও বাস্তবিকপক্ষে যাহা তন্তুত্বাবচ্ছিন্ন-অধিকরণতা-নিরূপিত-সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন আধেয়তা তাহাই পট-রূপ বিশেষ্যাংশে বিশেষণ-রূপে প্রকাশিত হইয়াছে। এবং 'শুক্লো ঘটঃ' ইত্যাদি প্রাত্যক্ষিক প্রতীতিতে ঘটাংশে শুক্ল রূপের সমবায়ের ভান না হইলেও শুক্লরূপ-গত প্রকারতাটী বাস্তবিকপক্ষে সমবায়-সম্বন্ধের দ্বারা অবচ্ছিন্ন হইয়াছে বলিয়াই বুঝিতে হইবে। ব্যবসায়াত্মক জ্ঞানে প্রকারতা, বিশেষ্যতা প্রভৃতি জ্ঞানীয় ধর্মগুলির ভান হয় না। এই কারণেই ব্যবসায়ে সমবায়ের ভান না হইলেও তদ্‌গত প্রকারতার বস্তুতঃ সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নত্বে কোনও বাধা থাকিতে পারে না। প্রকারাংশে সম্বন্ধের ভান হইল না বলিয়াই যে প্রকারতা সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন হইবে না, ইহার অনুকূলে কোনও যুক্তি নাই। এই কারণেই বৈশেষিক মতে সমবায়ের ভান না হইলেও 'ইহ তন্তুষু পটঃ,' 'অয়ং ঘটঃ শুক্লঃ' ইত্যাদি প্রাত্যক্ষিক প্রতীতির বিপরীত বুদ্ধির প্রতি প্রতিবধ্যপ্রতিবন্ধকভাব-কল্পনা ব্যাহত হইবে না। প্রকারাংশে ভান না হইলেও প্রকারতাটী বাস্তবিকপক্ষে সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন হওয়ায় অনায়াসেই প্রতিবধ্যপ্রতিবন্ধকভাবের কল্পনা সম্ভব হইবে। বিশেষ্যবিশেষণভাব বা আধারাধেয়ভাব-প্রতীতির প্রতি সম্বন্ধের জ্ঞান আবশ্যক হয় না, স্বরূপসৎ

সম্বন্ধই আবশ্যক হয়—এই অভিপ্রায়েই বৈশেষিক সম্প্রদায় সমবায়ের অপ্রত্যক্ষ-স্থলেও আধারাধেয়ভাবের প্রাত্যক্ষিক প্রতীতি স্বীকার করিয়াছেন। প্রতিবধ্যপ্রতিবন্ধকভাব-কল্পনায়ও স্বরূপসৎ প্রকারতা ও বিশেষ্যতাই আবশ্যক, উহাদের জ্ঞান আবশ্যক হয় না। এই কারণেই সম্বন্ধের ভান না হইলেও 'শুক্লো ঘটঃ' ইত্যাদি প্রাত্যক্ষিক প্রতীতির বিপরীতবুদ্ধিপ্রতিবন্ধকতা অব্যাহত থাকিবে।

নিম্নোক্ত কারণে বৈশেষিক সম্প্রদায় সমবায়ের লৌকিক প্রত্যক্ষ স্বীকার করিতে পারেন নাই। গুণ-গুণী প্রভৃতির সমবায়-সম্বন্ধ স্বীকৃত হইলে ঐ সমবায় কোন্ সম্বন্ধে থাকিবে, সেই সমবায়ের সম্বন্ধ পুনরায় কোন্ সম্বন্ধে থাকিবে, ঐ সমবায়ের সম্বন্ধের সম্বন্ধ পুনরায় কোন্ সম্বন্ধে থাকিবে এইরূপ নিরবধি প্রশ্ন আসিয়া উপস্থিত হয়। এই কারণে বৈশেষিক সম্প্রদায় সমবায়কে স্বাত্মস্থিতিক অর্থাৎ সম্বন্ধান্তরনিরপেক্ষস্থিতিক বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। এইরূপ হইলে কাহারও সহিতই সমবায়ের কোনও সম্বন্ধান্তর থাকিবে না। সুতরাং সমবায়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের কোনও প্রকার বৃত্তি অর্থাৎ সংযোগ, সংযুক্তসমবায়, সংযুক্তবিশেষণতা প্রভৃতি সম্বন্ধ হইবে না। এই সকল সম্বন্ধের কোন একটী না থাকিলে কখনও লৌকিক প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। এই সকল নানা দিক্ চিন্তা করিয়াই বৈশেষিক সম্প্রদায় সমবায়ের প্রত্যক্ষ স্বীকার করিতে পারেন নাই এবং পূর্বোক্ত অনুমানের দ্বারা সমবায় প্রমাণিত করিয়াছেন।

নৈয়ায়িক সম্প্রদায় যে 'গুণক্রিয়াদিবিশিষ্টবুদ্ধিঃ সম্বন্ধবিষয়া বিশিষ্টবুদ্ধিত্বাৎ দণ্ডিপুরুষবুদ্ধিবৎ' ইত্যাদি অনুমানের সাহায্যে 'শুক্লো ঘটঃ' প্রভৃতি প্রাত্যক্ষিক প্রতীতিতে সমবায়ের ভান প্রমাণিত করিতে চাহিয়াছেন তাহা সঙ্গত হয় নাই। পূর্বোক্ত ইন্দ্রিয়বৃত্তির বাধাবশতঃই এই সকল অনুমানের দ্বারা সমবায়ের প্রাত্যক্ষিক ভান প্রমাণিত হইবে না। অতএব নৈয়ায়িক-প্রদর্শিত বিরোধী অনুমানের দ্বারা বৈশেষিক সিদ্ধান্তের কোন হানি হইবে না।

অথান্যেঽপি শক্তিসংখ্যাসাদৃশ্যাদয়ঃ কিং নোদ্দিষ্টা ইত্যত্র আহ "এবমি"তি।[১] এবমুক্তেন ক্রমেণ ধর্মিণা-

---

১ এবং ধর্মৈর্বিনা ধর্মিণামুদ্দেশঃ কৃতঃ। প্র. পা. পঃ ৫

মুদ্দেশঃ কৃতো ধর্মৈ র্বিনা, ধর্মা এব পরং নোদ্দিষ্টাঃ। শক্ত্যাদীনামেম্বেবান্তর্ভাবাৎ। তথা চ বক্ষ্যামঃ। যদ্যপি চ সামান্যবিশেষসমবায়ানাং লক্ষণমপ্যুক্তং তথাপি তস্যেহাব্যুৎপাদনাদনুক্তকল্পতয়া "উদ্দেশঃ কৃতঃ" ইত্যাহ।

শক্তি, সংখ্যা, সাদৃশ্য প্রভৃতি অন্য পদার্থও আছে, তাহাদের কেন উদ্দেশ হয় নাই, এই জিজ্ঞাসার উত্তরে "এবম্" অর্থাৎ উক্ত ক্রমে ধর্মগুলিকে পরিত্যাগ করিয়া ধর্মীগুলির উদ্দেশ করা হইল। যাহারা কেবল ধর্মই হয় তাহারা উদ্দিষ্ট হইল না। কারণ (ঐরূপ) শক্তি প্রভৃতি (ধর্মগুলি) ইহাদের মধ্যেই (অর্থাৎ ধর্মীতেই) অন্তর্ভুক্ত হইবে। তাহা (অর্থাৎ অন্তর্ভাব) অগ্রে বলা যাইবে। যদিও সামান্য, বিশেষ ও সমবায়ের লক্ষণও বলা হইয়াছে, তথাপি তাহা এ স্থলে প্রতিপাদিত না হওয়ায় অনুক্তকল্পই হইয়াছে। এজন্যই "উদ্দেশঃ কৃতঃ" এইরূপ বলা হইল।

'এবং ধর্মৈর্বিনা ধর্মিণামুদ্দেশঃ কৃতঃ' এই প্রশস্তপাদগ্রন্থের যথাশ্রুত অর্থ গ্রহণ করিলে ইহা বৃত্তের অনুকীর্তন অর্থাৎ গ্রন্থকার পূর্বে যাহা করিয়াছেন তাহারই কথন হয়। এই গ্রন্থের পূর্ববর্তী গ্রন্থের দ্বারা প্রশস্তপাদ ধর্মের উদ্দেশ করেন নাই, কিন্তু ধর্মীরই উদ্দেশ করিয়াছেন। তিনি যাহা করিয়াছেন তাহাই তিনি এই গ্রন্থের দ্বারা বলিলেন। কিন্তু এইরূপ বৃত্তানুকীর্তনের কোনও প্রয়োজন আছে বলিয়া মনে হয় না। এই কারণে উদয়ন একটী আশঙ্কার উত্তরে উক্ত গ্রন্থের অবতারণা দেখাইয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, প্রাভাকর মতে শক্তি, সংখ্যা ও সাদৃশ্যকে পদার্থান্তর-রূপে গ্রহণ করা হইয়াছে। কিন্তু বৈশেষিকমতানুসারে উদ্দেশপ্রসঙ্গে প্রশস্তপাদ-উক্ত পদার্থগুলির নির্দেশ করেন নাই অর্থাৎ ঐ সম্বন্ধে তিনি নীরব রহিয়াছেন। অতএব পাঠার্থিগণের স্বতঃই এইরূপ আশঙ্কা হইতে পারে যে, ঐ সকল পদার্থের খণ্ডন অথবা উদ্দেশ না থাকায় প্রশস্তপাদের পদার্থবিভাগ বা উদ্দেশ ন্যূনতা-দোষে দুষ্ট হইয়া গিয়াছে। এই আশঙ্কার উত্তরে উক্ত প্রশস্তপাদগ্রন্থের অবতারণা বুঝিতে হইবে। এক্ষণে ইহা বুঝিয়া দেখা আবশ্যক

যে, ঐ গ্রন্থের দ্বারা পূর্বোক্ত আশঙ্কার সমাধান কিরূপে হইবে। প্রশস্তপাদ বলিয়াছেন যে, পূর্ববর্তী গ্রন্থের দ্বারা তিনি ধর্মগুলিকে পরিত্যাগ করিয়াই ধর্মীর উদ্দেশ করিয়াছেন। বস্তুতঃ তিনি উক্ত পদার্থগুলির ধর্মসম্বন্ধে উদ্দেশগ্রন্থে কোনও আলোচনা করেন নাই এবং ঐ স্থলে ঐ আলোচনা প্রাসঙ্গিকও হয় না। পরবর্তী 'সাধর্ম্যবৈধর্ম্য'-গ্রন্থের দ্বারা ধর্মের আলোচনা করা হইয়াছে। কিন্তু সাধর্ম্যবৈধর্ম্য-প্রকরণে আলোচিত ধর্মগুলি বাস্তবিকপক্ষে পূর্বকথিত ধর্মীরই অন্তর্গত। পূর্বে উদ্দেশগ্রন্থে তিনি গুণের উল্লেখ করিয়াছেন এবং পরবর্তী সাধর্ম্যবৈধর্ম্য-গ্রন্থে ঐ গুণ-রূপ ধর্মীগুলিকেই তিনি দ্রব্যের ধর্ম-রূপে বর্ণনা করিয়াছেন। এই সাধর্ম্যবৈধর্ম্য-গ্রন্থে যে যে ধর্মীর সম্বন্ধে যে যে ধর্মের কথা বলা হইয়াছে সেই ধর্মগুলি সবই পূর্বোক্ত ধর্মীরই অন্তর্গত আছে। শক্তি, সংখ্যা, সাদৃশ্য প্রভৃতি ধর্মগুলিও উদ্দিষ্ট দ্রব্যাদি ধর্মীর অন্তর্গত হওয়ায় অর্থাৎ উক্ত ধর্মী হইতে পৃথক্ পদার্থ না হওয়ায় উদ্দেশগ্রন্থে তাহাদের উল্লেখ করার প্রয়োজন হয় নাই। অতএব শক্তি, সংখ্যা ও সাদৃশ্য ষড়্বিধ পদার্থেই অন্তর্ভুক্ত থাকায় উদ্দেশপ্রকরণে উহাদের পৃথগ্‌ভাবে অনুল্লেখ ন্যূনতার পরিচায়ক ত হয়ই নাই, বরং উদ্দেশগ্রন্থে উহাদের উল্লেখ থাকিলেই উহা দোষের হইত। ইহাই উদয়নের ব্যাখ্যার মর্মার্থ।

কুমারিলভট্টের তন্ত্রবার্ত্তিকগ্রন্থে শক্তি-সম্বন্ধে আলোচনা পাওয়া যায়। সেই আলোচনা হইতে আমরা ইহাই বুঝি যে, তিনি শক্তিকে পদার্থান্তর বলিয়াই অর্থাৎ বৈশেষিকোক্ত দ্রব্যাদি ষট্‌পদার্থের অন্তর্গত বলিয়াই মনে করিয়াছেন। কারণ তিনি দ্রব্য, গুণ, কর্ম প্রভৃতি সকল পদার্থেই শক্তির সন্ধান পাইয়াছেন।[১] ঐরূপ সকলপদার্থ-সাধারণ ধর্ম কখনও বৈশেষিকোক্ত ষট্‌পদার্থের অন্তর্গত হইতে পারে না। বৈশেষিক মতে অভাব যদিও ষট্‌পদার্থ-সাধারণ ধর্ম হইতে পারে ইহা সত্য, তাহা হইলেও শক্তি অভাবে অন্তর্ভুক্ত হইতে পারিবে না বলিয়াই ভট্টপাদ মনে করেন। কারণ তিনি শক্তিকে ভাব-পদার্থ বলিয়াই স্বীকার করিয়াছেন। শক্তি দ্রব্যে অন্তর্ভুক্ত হইবে না, কারণ উহা গুণেও থাকে। দ্রব্য কখনও গুণে আশ্রিত হয় না। শক্তি গুণ, ক্রিয়া, জাতি প্রভৃতি অপরাপর পদার্থের অন্তর্গত হইবে না, যেহেতু উহা সামান্যেও থাকে। সমবায় ভাট্ট মতে স্বীকৃত হয় নাই। সুতরাং

১ শক্তয়ঃ সর্বভাবানাং নানুযোজ্যাঃ স্বভাবতঃ। তন্ত্রবার্ত্তিক, পৃঃ ৩৭৮

ভাট্ট মতানুসারে উহাকে সমবায়েও অন্তর্ভুক্ত করা যাইবে না। এই কারণে উহা বৈশেষিকোক্ত ষট্‌পদার্থের অন্তর্ভুক্ত হইবে না, উহা পদার্থান্তরই হইবে।

মানমেয়োদয়কার ভাট্ট মতানুসারে প্রমেয়ের বর্ণনায় শক্তিকে গুণে অন্তর্ভুক্ত করিয়াছেন।[১] তিনি বোধ হয় গুণাদির নির্গুণত্ব-সিদ্ধান্ত স্বীকার করেন না। কারণ পৃথক্ত্ব, সংখ্যা প্রভৃতি গুণগুলি গুণের ধর্ম-রূপে প্রতীয়মান হয়। 'রূপ রস হইতে পৃথক্' (রূপং রসাৎ পৃথক্), 'একটী রূপ' (একম্ রূপম্) ইত্যাদি অবাধিত প্রতীতির দ্বারা কোনও কোনও গুণ গুণাশ্রিত বলিয়াও প্রতীয়মান হয়। সুতরাং তিনি শক্তিকেও গুণে অন্তর্ভুক্ত করা যাইতে পারে বলিয়া মনে করিয়াছেন। কিন্তু গুণে গুণবিশেষ আশ্রিত হয়, ইহা তিনি কোন ভাট্ট পঙ্‌ক্তির উল্লেখ করিয়া দেখাইতে পারেন নাই এবং আমরাও ঐরূপ কোন ভাট্ট পঙ্‌ক্তি উদ্ধার করিতে পারি নাই। অতএব মানমেয়োদয়কারের মতকে আমরা নিঃসন্দেহে ভাট্ট মত বলিয়া গ্রহণ করিতে পারি না। গুণাদির নির্গুণত্ব-সিদ্ধান্ত অতি প্রসিদ্ধ। ইহাতে বৈমত্য থাকিলে অবশ্যই ভট্টপাদ কোনও না কোনও স্থলে তাহার উল্লেখ করিতেন। শাস্ত্রদীপিকাকার তদীয় গ্রন্থে শক্তিকে পদার্থান্তর বলিয়াই বর্ণনা করিয়াছেন।[২] সুতরাং আমরাও শক্তির পদার্থান্তরত্ব-পক্ষই কুমারিলের সম্মত বলিয়া মনে করিলাম।

শক্তি-স্বীকারের প্রয়োজন প্রতিপাদন করিতে যাইয়া মীমাংসক সম্প্রদায় বলেন যে, বীজ হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি এবং বহ্নি হইতে দাহের সৃষ্টি হইতে দেখা যায়। এবং বীজ না থাকিলে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না এবং বহ্নি না থাকিলে দাহের সৃষ্টি হয় না বলিয়াই আমরা জানি। সুতরাং এইরূপ অন্বয় ও ব্যতিরেকের দ্বারা অঙ্কুরোৎপত্তির প্রতি বীজের ও দাহোৎপত্তির প্রতি বহ্নির কারণতা আমরা সকলেই স্বীকার করি। এ স্থলে জিজ্ঞাস্য এই যে, বীজ কি বীজত্ব-পুরস্কারে অথবা অন্য কোনও ধর্ম-পুরস্কারে অঙ্কুরের কারণ হইবে। দাহ-অগ্নির স্থলেও অনুরূপ জিজ্ঞাসাই বুঝিয়া লইতে হইবে। বীজত্ব-পুরস্কারে বীজকে অঙ্কুরের প্রতি কিংবা বহ্নিত্ব-পুরস্কারে বহ্নিকে

১ মানমেয়োদয়, পৃঃ ১০০

২ শাস্ত্রদীপিকা, পৃঃ ৮০

দাহের প্রতি কারণ বলা যায় না। ভর্জিত বা মূষিকাঘ্রাত বীজে বীজত্ব বর্তমান থাকে অর্থাৎ তাদৃশ বীজকে আমরা বীজ বলিয়াই মনে করিয়া থাকি। কিন্তু ঐরূপ বীজ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তি দেখা যায় না। এইরূপে মণি, মন্ত্র বা ওষধি-প্রয়োগে প্রজ্বলিত বহ্নি বিদ্যমান থাকিলেও উহা হইতে মণ্যাদি-সংশ্লিষ্ট দাহ্য পদার্থে দাহ না হইতে দেখা যায়। সুতরাং অঙ্কুরের প্রতি বীজের বীজত্ব-পুরস্কারে বা দাহের প্রতি বহ্নির বহ্নিত্ব-পুরস্কারে কারণত্ব কল্পনা করা যায় না। অন্য কোনও ধর্মপুরস্কারে ঐ সকল স্থলে অঙ্কুর বা দাহাদির প্রতি কারণত্ব কল্পনা করিতে হইবে। এইরূপ অন্য কোনও ধর্মকেই মীমাংসকগণ 'শক্তি' নামে অভিহিত করিয়াছেন। তাঁহারা তত্তৎকার্যানুকূলশক্তি-পুরস্কারেই তত্তৎকার্যের প্রতি কারণত্ব কল্পনা করিয়া থাকেন। এই যে বীজে অঙ্কুর-কারণত্বের অন্যথানুপপত্তি বা বহ্নিতে দাহ-কারণত্বের অন্যথানুপপত্তি, ইহার দ্বারাই শক্তি-রূপ পদার্থান্তর প্রমাণিত হয় বলিয়া মীমাংসকগণ মনে করেন। অন্যথানুপপত্তিমূলক কল্পনাকেই অর্থাপত্তি বলা হইয়াছে।[১] যদিও ভট্টপাদের তন্ত্রবার্তিকে স্থলবিশেষে শক্তির অনুমানের কথা পাওয়া যায় ইহা সত্য, তথাপি ঐ স্থলে অনুমান-পদকে অন্যথানুপপত্তিমূলক অর্থাপত্তি অর্থেই গ্রহণ করিতে হইবে। কারণ অর্থাপত্তি-প্রকরণেই শ্লোকবার্তিকে ভট্টপাদ শক্তির বিবরণ দিয়াছেন এবং পার্থসারথি শাস্ত্রদীপিকা-গ্রন্থে অর্থাপত্তিকেই শক্তির প্রমাণরূপে অভিহিত করিয়াছেন।[২] এ স্থলে বলা যাইতে পারে যে, বীজত্ব-পুরস্কারেই বীজ অঙ্কুরের প্রতি এবং বহ্নিত্ব-পুরস্কারেই বহ্নি দাহের প্রতি কারণ হইবে, ভর্জন বা মূষিকাঘ্রাণ অঙ্কুরের প্রতিবন্ধক হওয়ায় বীজত্ব-পুরস্কারে বীজের বর্তমান দশাতেও অঙ্কুরের উৎপত্তি হইবে না এবং মণি, মন্ত্র ও ওষধি প্রতিবন্ধক হওয়ায় প্রজ্বলিত-বহ্নি-সত্ত্বেও ঐ

---

১ তেনার্থাপত্তিপূর্বত্বমত্র যত্র চ কারণে।
কার্যাদর্শনতঃ শক্তেরস্তিত্বং সম্প্রতীয়তে॥
কার্যস্ত নন্বু লিঙ্গত্বং ন, সম্বন্ধানপেক্ষণাৎ।
দৃষ্টা সম্বন্ধিতাঞ্চৈষা শক্তি গম্যেত নান্যথা॥ শ্লোকবার্ত্তিক, অর্থাপত্তিপরিচ্ছেদ, শ্লোক ৪৭-৪৮

২ শক্তিঃ কার্যানুমেয়ত্বাদ্ যদ্গতৈবোপযুজ্যতে।
তদ্গতৈবাভ্যুপেতব্যা স্বাশ্রয়াহন্যাশ্রয়াপি বা॥ তন্ত্রবার্ত্তিক, পৃঃ ৩৯৮
এবং শাস্ত্রদীপিকা, পৃঃ ৮০

সকল স্থলে দাহের সৃষ্টি হইবে না। কারণবিশেষ-সত্ত্বেও যে প্রতিবন্ধক-সমাধান-স্থলে কার্যের উৎপত্তি হয় না, ইহা অনুভবসিদ্ধ। সুতরাং এইরূপে অঙ্কুর ও দাহের উৎপত্তি উপপন্ন হওয়ায় অন্যথানুপপত্তিমূলে শক্তি প্রমাণিত হইতে পারে না। কিন্তু তাহা হইলেও মীমাংসক সম্প্রদায় বলিবেন যে, আঘ্রাণ-ক্রিয়া বা ভর্জন-ক্রিয়া বিনষ্ট হইয়া গেলেও আঘ্রাত বা ভর্জিত বীজ হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি দেখা যায় না। সুতরাং ঐগুলিকে প্রতিবন্ধক বলিয়া উক্ত স্থলে অঙ্কুরের অনুৎপত্তি সমর্থিত হইতে পারে না। সুতরাং ইহাই বলিতে হইবে যে, আঘ্রাণ বা ভর্জনাদি ক্রিয়ার দ্বারা বীজের যে অঙ্কুরোৎপাদিকা শক্তি তাহা বিনষ্ট হওয়ায় শক্তিরহিত বীজ হইতে অঙ্কুরোদ্গম হইবে না। অনুরূপ যুক্তিতে মণিমন্ত্রাদি-প্রয়োগস্থলেও বহ্নির দাহানুকূল শক্তি বিনষ্ট বা সঙ্কুচিত হওয়ায় ঐ সকল ক্ষেত্রে শক্তিরহিত প্রজ্জলিত বহ্নি হইতে দাহের সৃষ্টি হইবে না। অতএব সর্বত্রই কার্যানুকূল শক্তিই কারণতাবচ্ছেদক হইবে, বীজত্ব বা বহ্নিত্বাদি হইবে না। অলৌকিক যাগাদি-স্থলেও মীমাংসকগণ এইভাবেই যাগাদিনিষ্ঠ স্বর্গানুকূল শক্তি এবং ক্ষণস্থায়ী যাগাদির বিনাশানন্তর ঐরূপ শক্তিকে আত্মনিষ্ঠ বলিয়া কল্পনা করিয়াছেন। মীমাংসকমতানুসারে আমরা উক্ত শক্তিকে তিন ভাগে বিভক্ত করিতে পারি—সহজ-শক্তি, আধেয়-শক্তি ও শব্দ-শক্তি। বীজাদিগত অঙ্কুরজনন-শক্তি প্রভৃতিকে সহজ-শক্তি, প্রোক্ষণ-অভ্যুক্ষণাদিজনিত ধান্যাদি-যজ্ঞীয়দ্রব্যগত শক্তিকে আধেয়-শক্তি এবং অর্থবোধানুকূল পদনিষ্ঠ অনাদি শক্তিকে শব্দ-শক্তি বলিয়া বুঝিতে হইবে। উৎপাদকসামগ্রী হইতে উৎপন্ন বস্তুতে যে শক্তি আসে বা থাকে তাহাকে সহজ-শক্তি বলা হয়। বীজের যাহা উৎপাদকসামগ্রী তাহা হইতে বীজ অঙ্কুরাদি-সহায়ক শক্তি লাভ করিয়াছে। সুতরাং উহাকে সহজ-শক্তি বলিয়া বুঝিতে হইবে। 'ব্রীহীন্ প্রোক্ষতি' ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যানুসারে যাজ্ঞিকগণ ব্রীহি প্রভৃতি যজ্ঞীয় দ্রব্যে প্রোক্ষণ করেন। উহার ফলে উক্ত ব্রীহি প্রভৃতি দ্রব্যে একপ্রকার শক্তি উৎপন্ন হয় যাহার ফলে প্রোক্ষিত ব্রীহি যজ্ঞের উপযোগী হয়, সাধারণ ব্রীহি নহে। ব্রীহি যখন উৎপন্ন হইয়াছিল। তখনই উহাতে এই শক্তি ছিল না; প্রোক্ষণের পরে উহাতে এই শক্তি উৎপন্ন হইয়াছে। এইজন্য এইজাতীয় শক্তিকে আধেয়-শক্তি বলা হইয়া থাকে। মীমাংসক মতে শব্দকে নিত্য বলা হইয়াছে। অতএব শব্দের যে

অর্থপ্রতিপাদন-শক্তি তাহাকে সহজ বা আধেয় বলা যায় না। কারণ উহা স্বাশ্রয় শব্দের উৎপাদক-সামগ্রীর দ্বারা অথবা কোনও বেদবিহিত ক্রিয়াবিশেষের দ্বারা উৎপন্ন হয় নাই।

প্রাভাকর মতেও শক্তিকে পদার্থান্তর বলিয়া স্বীকার করা হইয়াছে।[১] কারণ সর্বপদার্থ-সাধারণ বলিয়াই শক্তিকে দ্রব্যাদি ষড়্‌বিধ পদার্থের অন্তর্ভুক্ত করা যাইবে না। এবং পূর্বোক্ত যুক্তির দ্বারাই প্রাভাকর মতেও শক্তি প্রমাণিত হইবে। ভাট্ট মত হইতে প্রাভাকর মতের বিশেষত্ব এই যে, এই মতে অনুমানও শক্তির প্রমাপক হইবে, কেবল অর্থাপত্তি নহে। কারণ অনুমান-প্রকরণে শালিকনাথ বলিয়াছেন যে, অদৃষ্টস্বরূপা শক্তি অনুমানের দ্বারা প্রমাণিত হইয়া থাকে।[২] প্রাভাকর মতে অর্থাপত্তি শক্তির প্রমাপক হইবে না, ইহা মনে করিলে ভুল করা হইবে। অনুমানের ন্যায় অর্থাপত্তির দ্বারাও শক্তি প্রমাণিত হইতে পারে। তত্তৎপ্রমাণের আলোচনাপ্রসঙ্গে ইহার বিস্তৃত ব্যাখ্যা প্রদত্ত হইবে।

কিন্তু বৈশেষিক সিদ্ধান্তের অনুকূলে আমরা বলিতে পারি যে, বীজাদিগত অঙ্কুর-কারণত্বের অন্যথানুপপত্তিবলে যে বীজের অঙ্কুরজননানুকূল শক্তি প্রমাণিত হয় বলিয়া মীমাংসক সম্প্রদায় মনে করিয়াছেন তাহা সঙ্গত হয় নাই। কারণ অন্যপ্রকারেও অর্থাৎ শক্তির কল্পনা-ব্যতিরেকেও বীজাদির অঙ্কুরাদি-কারণত্ব উপপন্ন হয়। বীজত্ব-পুরস্কারেই বীজ অঙ্কুরোৎপত্তির প্রতি কারণ এবং বহ্নিত্ব-পুরস্কারেই বহ্নি দাহোৎপত্তির প্রতি কারণ হইবে। মূষিকাঘ্রাত বা ভর্জিত বীজে বীজত্ব থাকিলেও ঐ সকল বীজ হইতে যে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না তাহা প্রতিবন্ধক কোন বিরোধী গুণের জন্যই হইয়া থাকে। যথাযথভাবে কারণ বিদ্যমান থাকিলেও যে প্রতিবন্ধক-সমবধানসত্ত্বে কার্যোৎপত্তি হয় না, ইহা সর্ববাদিসম্মত। উক্ত স্থলে আমরা ভর্জন বা মূষিকাঘ্রাণকে বীজোৎপত্তির প্রতিবন্ধক বলিতে পারি না। কারণ ভর্জনক্রিয়া বা আঘ্রাণক্রিয়ার বিনাশের পরেও ভর্জিত বা আঘ্রাত বীজ হইতে অঙ্কুরোদ্‌গম হয় না। উক্ত স্থলে ভর্জন বা আঘ্রাণ-জনিত কোন

১ অতঃ পদার্থান্তরমেবেদং শক্তিবৎ সংখ্যাবচ্চেতি প্রমেয়পারায়ণ এবোক্তম্। প্রকরণপঞ্চিকা, পৃঃ ১১০-১১

২ সর্বভাবানাঞ্চ শক্তিরদৃষ্টস্বলক্ষণাঽপি কার্যেণানুমীয়তে। ঐ, পৃঃ ৮১

অঙ্কুর-বিরোধী গুণের উৎপত্তি হয় বলিয়াই উক্ত বীজ হইতে অঙ্কুরের অনুদ্গম হয় বলিয়া আমরা মনে করি। ভর্জন বা আঘ্রাণক্রিয়ার বিনাশের পরেও উহা হইতে উৎপন্ন ঐ বিরোধী গুণ বীজে বর্তমান থাকে বলিয়া কখনও আর ঐ বীজ হইতে অঙ্কুরের উদ্গম হয় না। সুতরাং এইরূপে বীজত্ব-পুরস্কারে বীজের অঙ্কুর-কারণতার ব্যাখ্যা সম্ভব হওয়ায় অন্যথানুপপত্তি-বলে শক্তি-রূপ পদার্থান্তর কল্পিত হইতে পারে না। যদিও আমরা উক্ত স্থলে ভর্জনাদি-জনিত অঙ্কুর-প্রতিবন্ধক বিরোধী গুণবিশেষের বীজে উৎপত্তি কল্পনা করিলাম উহা সত্য, তাহা হইলেও এই কল্পনা সর্বসম্মত গুণ-পদার্থেরই কল্পনা হইল এবং শক্তি-রূপ পদার্থান্তরের কল্পনা হইতে ইহা লঘুতর হওয়ায় সিদ্ধান্তানুসারী হইবে। কৢপ্তের দ্বারা ব্যাখ্যা সম্ভব হইলে সুধীগণ কল্পিতের আশ্রয় গ্রহণ করেন না। মন্ত্র-স্থলে প্রয়োগকর্তাতে দাহ-বিরোধী অদৃষ্ট বিশেষ উৎপন্ন হয়।[১] উহাই দাহকে প্রতিরুদ্ধ করিয়া থাকে। এই অদৃষ্ট অগ্নিবিশেষের অর্থাৎ অভিমন্ত্রিত অগ্নির প্রতিই দাহের প্রতিবন্ধক হইবে, অনভিমন্ত্রিত অগ্নির দাহের প্রতি নহে। অতএব এ স্থলে অনভিমন্ত্রিত-অগ্নিজন্য দাহের অনুপপত্তি হইবে না। ওষধিপ্রয়োগস্থলে দাহ্য বস্তু বা প্রযোক্তৃ-পুরুষগত কোন দাহবিরোধী অদৃষ্টের কল্পনা আবশ্যক হইবে না বলিয়া মনে হয়। কারণ ঐ স্থলে প্রলিপ্ত ওষধিকেই দাহের প্রতিবন্ধক বলা যাইতে পারে। লীলাবতীকার ওষধিপ্রলেপস্থলেও প্রযোক্তৃ-পুরুষের অদৃষ্টবিশেষের দ্বারাই দাহাভাবের ব্যাখ্যা করিয়াছেন।[২] কিন্তু আমাদের মনে হয় যে, ঐ স্থলে এইরূপ কল্পনার কোন প্রয়োজন নাই। কারণ ঐ স্থলে প্রলিপ্ত-ওষধি-সত্ত্বেই দাহাভাব দেখা যায়। সুতরাং উক্ত ওষধিকেও দাহের প্রতিবন্ধক বলা যাইতে পারে।

প্রাভাকর মতে সংখ্যাকেও ষট্পদার্থাতিরিক্ত পদার্থ-রূপে গণনা করা হইয়াছে। তন্ত্ররহস্যে ঐরূপ গণনা পাওয়া যায়।[৩] প্রাচীন কালেও প্রাভাকর মতে সংখ্যার অতিরিক্ত-পদার্থত্ব স্বীকৃত ছিল বলিয়াই মনে হয়। কারণ

---

১ লীলাবতী, পৃঃ ৫৬

২ ঔষধিলিপ্তকাষ্ঠাদিষু কথমদাহ ইতি চেন্ন। তত্রাপি ঔষধিলেপকারিপুরুষসমবেতাদৃষ্টস্য দাহপ্রতিপক্ষভূতস্যোৎপাদনাৎ। ঐ, পৃঃ ৫৬-৭

৩ দ্রব্যগুণকর্মসামান্যসমবায়শক্তিসংখ্যাসাদৃশ্যান্যষ্টৌ পদার্থাঃ। তন্ত্ররহস্য, পৃঃ ২০

লীলাবতীগ্রন্থে- সংখ্যার অতিরিক্ত-পদার্থত্ব খণ্ডিত হইয়াছে।[১] আচার্য উদয়নও ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন। যে যুক্তিতে শক্তির অতিরিক্ত-পদার্থত্ব আশঙ্কিত হইয়াছে সংখ্যাস্থলেও সে যুক্তিতেই উহার অতিরিক্ত-পদার্থত্ব আশঙ্কিত হইবে। বৈশেষিকসম্মত ষট্‌পদার্থের মধ্যে এমন কোন পদার্থ নাই যাহা ষট্‌পদার্থের সাধারণ হয়। কিন্তু সংখ্যা সর্ব পদার্থেরই সাধারণ ধর্ম হইয়া থাকে। অতএব উহা ষট্‌পদার্থাতিরিক্ত পদার্থই হইবে। সংখ্যা যে সকল পদার্থের সাধারণ ধর্ম, ইহা আমরা সহজেই বুঝিতে পারি। 'একটী অশ্ব', 'একটী পুস্তক' ইত্যাদি অবাধিত প্রতীতির দ্বারা একত্বাদি সংখ্যা যে দ্রব্যে আশ্রিত হয় তাহা প্রমাণিত আছে। 'একটী রস', 'একটী ক্রিয়া', 'একটী জাতি' ইত্যাদি অবাধিত প্রতীতির দ্বারা গুণ, ক্রিয়া, জাতি প্রভৃতি পদার্থেও সংখ্যার আশ্রয়ত্ব প্রমাণিত হয়। সুতরাং সংখ্যাকে সকল পদার্থেরই সাধারণ ধর্ম বলিয়া স্বীকার করা আবশ্যক। এইপ্রকার যুক্তির অবতারণা করিয়াই পূর্বপক্ষে সংখ্যাকে অতিরিক্ত পদার্থ বলা হইয়াছে।

কিন্তু উক্ত প্রতীতি-মূলে সংখ্যা সর্ব পদার্থের সাধারণ ধর্ম প্রমাণিত হয় বলিয়া আমরা মনে করি না। কারণ বিভিন্ন সম্বন্ধের দ্বারাও উক্ত প্রতীতির উপপত্তি হইতে পারে। রূপ-রসাদি গুণে, উৎক্ষেপণ-অবক্ষেপণাদি ক্রিয়াতে অথবা ঘটত্ব-পটত্বাদি সামান্যে সাক্ষাৎ-সমবায়-সম্বন্ধে সংখ্যা আশ্রিত না হইলেও সংখ্যার সমবায়ী দ্রব্যে গুণ, ক্রিয়া ও জাতি আশ্রিত হওয়ায় সমবায়-ঘটিত সামানাধিকরণ্য-সম্বন্ধ অর্থাৎ স্বসমবায়িসমবেতত্ব-সম্বন্ধে ঐ গুলিকে সংখ্যার সম্বন্ধী বলিতে পারি। এই কারণেই গুণাদি পদার্থে সমবায়-সম্বন্ধে সংখ্যা না থাকিলেও ঐ সকল পদার্থে সংখ্যাশ্রয়ত্বের প্রতীতি উপপন্ন হইতে পারে। সুতরাং উক্ত যুক্তিতে অপরিহার্যভাবে সংখ্যার পৃথক-পদার্থত্ব প্রমাণিত হয় না।

প্রাভাকর মতে সাদৃশ্যও ষট্‌পদার্থ হইতে অতিরিক্ত পদার্থ-রূপে স্বীকৃত হইয়াছে। সর্বপদার্থসাধারণ বলিয়াই সাদৃশ্যকে ষট্‌পদার্থে অন্তর্ভুক্ত করা যায় না বলিয়া প্রাভাকর সম্প্রদায় মনে করেন। 'গরুর ন্যায় গবয়' (গোসদৃশঃ গবয়ঃ) ইত্যাদি প্রতীতির দ্বারা দ্রব্যে দ্রব্যান্তরের সাদৃশ্য, রূপের ন্যায় রসও ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য (রূপবৎ রসোঽপি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যঃ) ইত্যাদি প্রতীতির দ্বারা

---

১ লীলাবতী, পৃঃ ৩৪৩

গুণে গুণান্তরের সাদৃশ্য, 'গোত্বের ন্যায় অশ্বত্বও নিত্য' (গোত্বমিব অশ্বত্বমপি নিত্যম্) ইত্যাদি প্রতীতির দ্বারা জাতিতে জাত্যন্তরের সাদৃশ্য প্রমাণিত হয়। এইরূপে অন্যান্য স্থলেও সাদৃশ্য-প্রতীতি বুঝিতে হইবে। অতএব ঐ সকল অবাধিত প্রতীতির দ্বারা সাদৃশ্যের সর্বপদার্থসাধারণত্ব প্রমাণিত হইয়া থাকে। সর্বপদার্থসাধারণ বলিয়াই সাদৃশ্যকে পদার্থান্তর বলা হইয়াছে। কিন্তু বৈশেষিক-মতে সাদৃশ্যকে পদার্থান্তর-রূপে গ্রহণ করা হয় নাই। উহাকে ষট্পদার্থের অন্তর্গতই বলা হইয়াছে। প্রথম স্থলে শৃঙ্গ, লাঙ্গুল প্রভৃতি দ্রব্যগুলিই গবয়ে গোসাদৃশ্য, দ্বিতীয় স্থলে ইন্দ্রিয়জন্যজ্ঞানবিষয়ত্বই রসে রূপের সাদৃশ্য, তৃতীয় স্থলে ধ্বংসাপ্রতিযোগিত্বই অশ্বত্বে গোত্বের সাদৃশ্য-রূপে কথিত হইয়াছে। এই ভাবে অন্যান্য স্থলেও সাদৃশ্যের স্বরূপ বুঝিতে হইবে। সুতরাং ভিন্ন ভিন্ন স্থলে ভিন্ন ভিন্ন সাদৃশ্যগুলি দ্রব্য-গুণাদি পরিগণিত ষট্পদার্থের অন্তর্গত হওয়ায় সাদৃশ্য পদার্থান্তর হইবে না। একজাতীয় সাদৃশ্যই ভিন্ন ভিন্ন পদার্থে বিদ্যমান আছে, ইহা মনে করিয়াই প্রাভাকর সম্প্রদার উহাকে সর্ব-পদার্থসাধারণ অতিরিক্ত পদার্থ বলিয়াছেন। ঐরূপ হইলে সাদৃশ্য অতিরিক্ত পদার্থই হইয়া যাইত, কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে উহা ঐরূপ নহে। বিভিন্ন স্থলের সাদৃশ্য বিভিন্নজাতীয় হওয়ায় সর্বপদার্থসাধারণ হইলেও উহা ষট্পদার্থেই অন্তর্গত হইবে। ভাট্ট মীমাংসকগণ সাদৃশ্যকে অতিরিক্ত পদার্থ বলিয়া স্বীকার করেন নাই।[১] তাঁহারা বহুলাবয়ব-সংযোগ প্রভৃতিকেই অর্থাৎ প্রতিযোগিগত গুণক্রিয়াদি-সমানজাতীয় গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতিকেই অনুযোগিগত সাদৃশ্য-রূপে গ্রহণ করিয়াছেন। সুতরাং ভাট্ট মতে সাদৃশ্য পদার্থান্তর হইবে না।

---

১ শ্লোকবার্তিক, উপমানপরিচ্ছেদ, শ্লোক ১৮-২০

নির্ঘণ্ট

শব্দসূচী